Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by

MRS. MAURICE DUPRÉ

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

ANNÉE ET TOME II

PARIS
74, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 74
1897

LIBRARY
JUN 2 9 1971
UNIVERSITY OF TORONTO

TABLE DES MATIÈRES

Voir les noms d'auteurs de livres analysés ou annoncés à l'index alphabétique.

Berlier (Émile). Les Juifs et l'Église de Jérusalem . 1
Voir tome I, page 344.

Boudinhon (A.). Sur l'histoire de la pénitence à propos d'un livre récent :
Premier article 306
Deuxième article 496

Cumont (Franz). La propagation des mystères de Mithra dans l'Empire romain :
Premier article 289
Deuxième article 408
Voir I, 435.

Duchesne (Louis). Les premiers temps de l'État pontifical :
6. Les papes d'Empire 193
Voir I, 105, 238, 297, 453, 489.

Fabre (Paul), I, 74.

Gathelot (Henri). Bibliographie d'histoire moderne de l'Église 556

Gay (Jules). Étude sur la décadence du rite grec dans l'Italie méridionale à la fin du XVIe siècle 481

Hemmer (H.-M.). Manning avant sa conversion 61
1. Avant les ordres 62
2. La cure de Lavington 70
3. L'archidiacre de Chichester 97
4. Dernières étapes d'une conversion 116

— Manning et Newman et la question de l'éducation des catholiques à Oxford 345
1. Le contraste des natures 346
2. L'éducation des catholiques à Oxford 355
3. Les deux cardinaux et la question des universités 366
Voir I, 370, 534.

Index du deuxième volume 565
Jacobé (François). L'hypogée d'El-Berith à Sichem, note d'archéologie biblique 134
— L'origine du Magnificat 424
Voir I, 515.

Joly (Gabriel). Le schisme de l'Église de France pendant la Révolution 385
Lataix (Jean). Le commentaire de saint Jérôme sur Daniel :
1. Opinions de Porphyre 164
2. Opinions d'Origène 268
3. Traditions juives 275
— Une nouvelle série d'*Agrapha* 433
Lejay (Paul). Chronique de littérature chrétienne, la messe latine 91
1. Ouvrages généraux 92
2. Rit romain et rit gallican 93
3. Origine et date du rit gallican 173
4. Le manuscrit 249 de Saint-Gall 178
5. Le Liber Pontificalis et la messe romaine. 182
6. Recueils de textes 185
7. Les livres gallicans 188
8. Le sacramentaire véronais 190
9. Le sacramentaire du VIIe siècle 277
10. Le sacramentaire du VIIIe siècle 278
11. Les livres grégoriens 281
12. Observations diverses 287

— Chronique de littérature chrétienne, ouvrages généraux 475
Voir I, 93, 196, 367.

Loisy (Alfred). Le prologue du quatrième Évangile :
Premier article 43
Deuxième article 141
Troisième article 249

— Notes sur la Genèse.
4. Énos (Gen., IV, 26) 398
Voir I, 29, 225, 335, 188, 287.

Margival (Henri). Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle :
3. Les travaux préparatoires à l'Histoire critique du Vieux Testament, R. Simon, et Port-Royal 17
4. La publication de l'Histoire critique du Vieux-Testament 223
5. Le premier livre de l'Histoire critique du Vieux-Testament ou l'histoire du texte hébreu de la Bible 525

— Bibliographie d'histoire moderne de l'Église ... 553
Voir, I, 1, 159, 546.

Morin (Germain), I, 393.
Pératé (André), I, 484.
Pisani (P.), I, 201.
Saltet (Louis), I, 383.

Simon (Jacques). Chronique biblique :
3. Histoire d'Israël 81
4. Religion d'Israël 83
5. Théologie biblique 88

— Chronique biblique :
1. Histoire de la littérature biblique ... 380, 444
2. Critique textuelle 447
3. Exégèse 457
4. Histoire évangélique 469

5. Histoire d'Israël 560
6. Religion israélite 563
Voir I, 554.

TALMAY (Henri.) Hagiographie ancienne, notes bibliographiques 438
Voir I, 486.

THUREAU-DANGIN (François), I, 147, 102.
WEYMAN (Carl), I, 58.

LES JUIFS ET L'ÉGLISE DE JÉRUSALEM

Lorsque le corps de Jésus-Christ eut été enseveli par Joseph d'Arimathie, les chefs de la nation juive demandèrent à Pilate de placer des soldats romains à l'entrée du tombeau. Le gouverneur, avec une mauvaise humeur manifeste, refusa d'accéder à leur désir et ce furent des gens au service des chefs des prêtres qui furent chargés de garder le sépulcre[1]. Cet acte est le dernier que mentionnent les Évangiles de la part du pouvoir romain. Après la résurrection et pendant tout l'espace de temps qui s'écoula jusqu'au jour de l'Ascension, on ne voit aucune trace d'une intervention quelconque du procurateur, non plus, du reste, que des chefs des prêtres. Mais après la Pentecôte, lorsque la parole de Pierre eut commencé à se faire entendre, les prêtres, le commandant du Temple et les Sadducéens s'émurent. Nombreux étaient ceux que la prédication des apôtres entraînait à croire en Jésus et à se faire baptiser. Pierre et Jean annonçaient ouvertement la résurrection de leur Maître et ils étaient écoutés. La guérison d'un boiteux, à la porte même du Temple, avait causé une émotion profonde dans la population de Jérusalem et n'avait pas peu contribué à augmenter le nombre des conversions.

Aussi, au lendemain même du jour où elle avait eu lieu, Anne, Caïphe, Jean, Alexandre et tous ceux qui appartenaient à la famille des grands prêtres firent comparaître

1. Matthieu, xxvii, 62-66.

Pierre et Jean devant le Sanhédrin ; ils leur demandèrent au nom de qui ils avaient accompli ce prodige. Les deux apôtres répondirent sans hésiter que c'était au nom de Jésus de Nazareth, crucifié par leurs interrogateurs, mais ressuscité d'entre les morts. L'assurance de ces gens du peuple, qu'ils savaient ignorants, étonna les membres du conseil. Ils ne pouvaient nier le miracle, ils avaient peur que le bruit ne s'en répandît et ils essayèrent d'obtenir le silence par l'intimidation. Ils menacèrent, mais ils n'osèrent sévir par crainte du peuple[1].

Il s'était donc fait un revirement dans l'opinion publique. Les cris haineux qui avaient retenti contre Jésus, aux jours de la passion, avaient été oubliés par ceux mêmes qui les avaient poussés. Les prodiges accomplis sur le Calvaire et depuis la descente de l'Esprit Saint avaient ramené la populace à des sentiments meilleurs. Seuls les chef de la nation avaient conservé leur animosité contre le Christ et ses disciples, mais ils comprenaient qu'ils ne trouveraient pas d'écho dans la foule.

Bientôt cependant ils se résolurent à agir. Le nombre de ceux qui croyaient au Seigneur allait toujours grandissant. Comme du vivant du Maître, les habitants des villes voisines apportaient leurs malades à Jérusalem et les disciples de Jésus les guérissaient. Une prompte répression pouvait seule arrêter l'enthousiasme général. Le grand prêtre et les Sadducéens jetèrent les apôtres en prison. L'ange du Seigneur les délivra, et ils continuèrent à enseigner dans le Temple. Cependant ils suivirent les officiers du grand prêtre qui les requirent de nouveau et, conduits par eux, ils comparurent devant le Sanhédrin. Le grand prêtre les réprimanda vivement d'avoir enfreint la défense qu'il leur avait faite de prêcher. Pierre répondit, comme la première fois, qu'il devait obéir à Dieu plutôt

1. *Actes*, IV, 5-23.

qu'aux hommes. Cette réponse excita la colère des Sadducéens ; mais ils n'étaient pas seuls dans le Conseil. Les Pharisiens y avaient aussi des représentants. L'un d'eux, Gamaliel, s'opposa à toute violence. La crainte du peuple, non moins que ses paroles, firent que le Sanhédrin relâcha les apôtres, mais, cette fois, après les avoir fait battre de verges [1].

Ces premières pages de l'histoire de l'Église de Jérusalem nous montrent dans quelle mesure la situation des esprits s'était modifiée après la mort de Notre Seigneur. Les mêmes partis divisent la nation. Les Sadducéens sont acharnés contre les disciples comme ils l'avaient été contre le Maître. Chez les Pharisiens apparaît un esprit meilleur. Gamaliel, le seul qui soit nommé dans le récit des Actes, est un homme estimé de tous. Il n'était pas de ceux qui méritaient d'être appelés « des sépulcres blanchis remplis de pourriture à l'intérieur ». « Depuis qu'il a disparu, dit le Talmud [2], il n'y a plus de respect pour la loi ; la pureté et l'abstinence sont mortes avec lui. » Les paroles qu'il prononça dans le Conseil sont celles d'un sage et d'un croyant : « Si cette œuvre vient des hommes, elle périra d'elle-même, mais si elle vient de Dieu, vous ne pourrez pas la détruire. »

Le peuple, nous l'avons dit plus haut, est sympathique aux Nazaréens. Il admire en eux des observateurs fidèles de la loi. Il les voit se rendre au temple chaque jour et y faire de longues prières. Pour lui, ce sont de pieux Israélites et non des révoltés contre la loi.

Mais très vite les choses vont changer de face. A l'intérieur même de la communauté chrétienne naissent des dissensions. Ceux qui la composent ne sont pas tous d'origine palestinienne, des Hébreux, comme disent les

1. *Actes*, v, 17-41.
2. *Sota*, IX, 15.

Actes. Beaucoup sont des Hellénistes, c'est-à-dire des Israélites parlant grec, comme le faisaient ceux qui étaient dispersés dans les nombreuses colonies juives établies par tout l'empire romain Ces derniers se plaignent que les Hébreux négligent leurs veuves et, pour apaiser leur mécontentement, les apôtres instituent sept diacres, chargés de servir les tables, c'est-à-dire de prendre soin des pauvres. Les noms de ceux qui furent élus sont tous grecs, les Hellénistes étaient donc en majorité, car les diacres furent choisis à l'élection. Le premier d'entre eux, Étienne, était d'un caractère ardent. Il ne tarda pas à engager des controverses avec les membres des synagogues helléniques. Les Actes nomment celles qui prirent une part plus active à la discussion. Ce sont la synagogue des *Affranchis*, c'est-à-dire des Juifs autrefois emmenés en captivité par les Romains, puis rendus par eux à la liberté, les synagogues des Cyrénéens, des Alexandrins, des Ciliciens et des Asiatiques. Confondus par Étienne, ils en appelèrent au Sanhédrin. Le diacre fut conduit devant le Conseil et condamné à être lapidé. Sa mort fut le signal d'une persécution générale; l'Église fut dispersée dans la Judée et dans la Samarie. Les apôtres seuls restèrent à Jérusalem[1].

La première des épreuves qu'avaient à subir les disciples de Jésus est donc le fait de l'autorité juive, et le gouvernement romain n'apparaît ni pour seconder l'action des chefs de la nation, ni pour l'empêcher. D'où vient cet effacement d'un pouvoir qui n'avait qu'un mot à dire pour se faire obéir? L'histoire de la province de Judée répond à cette question.

Sans doute la difficulté où nous sommes d'établir la chronologie de ces événements ne nous permet pas de dire si Pilate est encore à la tête de la province ou s'il a

1. *Actes*, VI, I-VIII, 4.

déjà subi la disgrâce dans laquelle se termina sa carrière. Mais s'il a encore l'autorité nominale, ses ordres ne sont plus écoutés. On le sait faible, on ne tient plus compte de lui. Philon et Josèphe nous racontent les maladresses qui causèrent sa révocation. Il laisse ses soldats placer sur la tour Antonia des boucliers où se voit l'effigie impériale. Le peuple s'indigne de cet outrage fait à la loi, les chefs de la nation supplient le gouverneur de faire enlever les boucliers. Pilate refuse. Mais une ambassade, ayant à sa tête les quatre fils d'Hérode, obtient gain de cause auprès de Tibère. Le procurateur reçoit l'ordre de donner satisfaction aux Juifs et de déposer les boucliers au temple d'Auguste à Césarée[1].

Peu après, Pilate commit une autre faute, qui lui fut fatale. En l'an 35, un faux prophète avait promis aux Samaritains de leur montrer les objets sacrés qui, d'après une tradition à laquelle ce peuple ajoutait une foi entière, avaient été cachés par Moïse dans les flancs du mont Garizim. Une foule nombreuse et armée marcha vers la montagne pour voir ce spectacle. Pilate les arrêta en chemin, au village de Tirithana, au pied même du Garizim. Beaucoup furent massacrés, les autres furent traînés en prison, et les principaux des prisonniers furent condamnés à mort. Les Samaritains n'avaient cependant aucune intention de révolte. Ils ne pensaient qu'à faire un pieux pèlerinage. Ils se plaignirent à Vitellius, qui était alors légat de Syrie, et, comme tel, exerçait un contrôle sur la province procuratorienne de Judée. Leurs plaintes furent entendues. Vitellius envoya Pilate à Rome, et Marcellus le remplaça en Judée[2].

Le gouvernement romain ménageait donc les Juifs. Depuis l'an 31, c'est-à-dire depuis la mort de Séjan qui

1. Philon, *De legatione ad Gaium*, 38.
2. Josèphe, *Antiq. Jud.*, XVIII, iv, 1 et 2.

avait été leur ennemi déclaré, la politique de Tibère à leur égard était conciliante[1]. Le légat de Syrie, Vitellius, était bien porté pour eux. En l'an 36, il vint à Jérusalem et il leur remit une grande partie des impôts. Il leur rendit la garde des vêtements du grand prêtre que les Romains avaient en leur possession depuis l'an 6 de notre ère[2]. C'était du même coup rendre à la nation une indépendance qu'elle ne connaissait plus depuis ce temps. L'année suivante, se rendant d'Antioche à Petra pour combattre le roi Aretas, il faisait faire un détour à son armée et se rendait seul à Jérusalem, et cela uniquement pour ne pas offusquer les Juifs par la vue des enseignes romaines[3].

Les dix-huit premières années de Caligula furent de même des années de paix pour les Juifs. Ils avaient été des premiers à saluer son avènement et à offrir pour lui des sacrifices. Ils en furent récompensés par la bienveillance que leur montra l'empereur[4].

Le simple exposé de ces faits suffit à faire comprendre pourquoi les grands prêtres et le Conseil de la nation agissent avec une liberté qui étonne au premier abord. Ils ne disent plus comme au tribunal de Pilate : « Il ne nous est pas permis de condamner quelqu'un à mort » ; ils jugent, ils prononcent la sentence, et le supplice qu'ils infligent est celui dont la loi de Moïse punit les blasphémateurs, la lapidation. Le Sauveur avait été accusé du même crime, ils l'avaient déclaré convaincu, mais ils n'avaient pas osé aller plus loin. Ils l'avaient traduit devant le gouverneur romain comme rebelle à l'empereur, et le supplice avait été celui des révoltés, la mort sur la

1. Philon, *De leg.*, 34.
2. Josèphe, *Antiq. Jud.*, XVIII, iv, 3; XV, xi, 4.
3. Josèphe, *Antiq. Jud.*, XVIII, v, 3.
4. Philon, *De leg.*, 32 et 45; Josèphe, *Antiq. Jud.*, XVIII, v, 3; viii, 2.

croix. Il avait suffi de bien peu de temps pour opérer ce changement dans la situation de la Palestine.

Mais bientôt à ces jours de paix et de puissance succédèrent pour les Juifs de terribles angoisses. La dix-huitième année de son règne, Caligula, à la suite d'une maladie peut-être, devint en proie à une véritable folie. Il se crut dieu et voulut être adoré par tous les habitants [1]. Les ennemis des Juifs profitèrent de sa manie pour l'exciter contre eux. A Jamnia, ville située dans l'ancien pays des Philistins, les habitants élevèrent un autel à l'empereur ; les Juifs le brisèrent, et le procurateur Capiton, qui les détestait, porta plainte contre eux. Caligula, outré de colère, ordonna qu'on plaçât son image dans le temple de Jérusalem [2]. Petronius, alors légat propréteur de Syrie, fut chargé d'exécuter l'ordre impérial. Deux légions et des troupes auxiliaires furent détachées de l'armée de Syrie pour escorter la statue et vaincre la résistance des Juifs si cela était nécessaire [3].

Pétronius et ses officiers n'étaient pas sans inquiétude. Le péril était grand pour eux quoi qu'ils fissent. Désobéir à l'empereur, il n'y fallait pas songer et, d'autre part, ils savaient qu'ils ne pourraient exécuter leur mission sans entrer en lutte contre un peuple prêt à se laisser exterminer plutôt que de céder. Le propréteur essaya de gagner du temps. Au lieu de prendre une statue toute faite, il en fit fabriquer une [4]. Puis, il manda à Ptolémaïs les principaux de la nation juive et leur montra l'armée de Syrie prête à entrer en marche. Les Juifs déclarèrent qu'ils préféraient s'exposer aux plus cruels supplices plutôt que de permettre une telle impiété. De toutes parts, vieillards, femmes, enfants, hommes faits, accouraient en suppliants

1. Voir mon livre, *Le Culte impérial*, p. 37 et 264-269.
2. Philon, *De leg.*, 30.
3. Philon, *De leg.*, 30; Josèphe, *Ant. Jud.*, XVIII, viii (x), 2.
4. Philon, *De leg.*, 31.

et conjuraient le légat d'épargner à leur nation le plus grand des outrages. Ils demandaient qu'on leur laissât au moins le temps d'envoyer une dernière ambassade pour tenter de fléchir l'empereur. Enfin, sur les instances d'Helcias le Grand et d'Aristobule, frère du roi Agrippa, Pétronius s'engagea à écrire à Caligula, à condition que le peuple retournerait tranquillement à ses affaires [1].

Dans cette lettre, s'il faut en croire Philon [2], le gouverneur ne parlait pas de la résistance des Juifs ; il s'excusait seulement du retard apporté à l'exécution des ordres reçus sur la nécessité de fabriquer un chef-d'œuvre. Josèphe [3] prête au contraire à Pétronius une lettre très pressante où il expose le danger qu'il aurait à pousser aux dernières extrémités des milliers d'hommes que la force ne saurait contraindre à ce qu'ils considéraient comme un sacrilège. Le légat invoquait, en même temps, une autre considération propre à toucher l'empereur. L'époque de la moisson était proche. On pouvait craindre que les Juifs, poussés à bout, ne missent le feu à leurs récoltes et ne brûlassent leurs arbres. Où trouverait-on les vivres nécessaires à l'empereur et à sa suite qui devaient se rendre à Alexandrie en suivant les côtes de Syrie ?

La réception de cette lettre, loin de toucher Caligula, redoubla sa colère. Il éclata en paroles violentes contre cet audacieux qui osait préférer au dieu Gaius les Juifs ses pires ennemis. N'avait-il pas une armée pour les anéantir ? Si la récolte manquait en Judée ne trouverait-on pas du blé dans les provinces voisines ? Si Caligula n'eût écouté que sa fureur, Pétronius eût payé de sa vie une telle faute. Mais un homme placé à la tête des légions de Syrie était à ménager. Gaius dissimula ; il répondit à Pétronius une

1. Philon, *De leg.*, 31, 32; Josèphe, *Antiq. Jud.*, *l. c.*, 3-6.
2. Philon, *De leg.*, 33.
3. Josèphe, *l. c.*, 6.

lettre où, tout en louant sa prudence, il ajoutait que le temps de la moisson devait être passé et qu'il n'y avait plus de raison de tarder davantage à placer la statue [1].

L'amitié que l'empereur avait pour Agrippa l'amena cependant, en apparence du moins, à des concessions. Il promit que le Temple serait respecté. En fait, Caligula n'abandonna pas son projet, il fit faire secrètement une statue et l'envoya par mer avec ordre de la placer à Jérusalem, pendant que lui-même serait en Égypte [2]. Le glaive de Chaereas mit fin aux angoisses des Juifs.

La prudence des chrétiens d'une part, de l'autre les préoccupations des chefs de la nation juive, absorbés par les craintes dont nous venons de parler, expliquent la période de paix qui suivit la mort de saint Étienne et qui ne finit qu'à la mort de Caligula.

A l'avènement de Claude, la situation de la Judée fut encore une fois profondément modifiée. Agrippa I avait contribué à faire reconnaître le nouvel Auguste par le Sénat [3]. En reconnaissance, celui-ci reconstitua au profit du petit-fils d'Hérode le Grand le royaume de son grand-père [4]. Le nouveau roi était un observateur zélé de la loi de Moïse. Les Juifs le trouvaient généreux et magnifique [5]. Les Talmuds citent à son éloge de nombreux traits de piété [6]. Il cherchait avant tout à être populaire parmi ceux de sa nation.

Or, un des moyens les plus assurés de plaire aux grands prêtres et aux chefs du peuple, c'était assurément de s'associer à leur haine contre les disciples de Jésus.

1. Philon, *De leg.*, 34.
2. Philon, *De leg.*, 42-43 ; Josèphe, *Antiq. Jud.*, *l. c.*, 9. Voir Th. Mommsen, *Histoire romaine*, trad. franç., t. XI, p. 104.
3. Josèphe, *Antiq. Jud.*, XIX, i-iv ; *Bell. Jud.*, II, xi.
4. Josèphe, *Antiq. Jud.*, XIV, v, i ; viii, 2 ; *Bell. Jud.*, II, xi, 5 ; Philon, *In Flaccum*, 41. Dion Cassius, LX, 8.
5. Josèphe, *Antiq. Jud.*, XIX, vi, i ; vii, 37.
6. *Mischna*, *Bikkurim*, III, 4.

Hérode Agrippa s'empressa de le faire. Par son ordre, avant la fête de Pâques de l'an 44, Jacques, fils de Zébédée et frère de Jean, eut la tête tranchée [1]. Il n'y eut probablement pas de procès devant le Sanhédrin, car le supplice infligé eût été la lapidation. Jacques fut exécuté par ordre du roi comme l'avait été Jean-Baptiste. Pierre fut enfermé à la tour Antonia et peut-être eût-il subi le même sort s'il n'eût été délivré par un ange [2].

Agrippa mourut à la suite d'une fête qu'il faisait célébrer à Césarée en l'honneur de Claude. Après lui, la ville de Jérusalem fut de nouveau administrée par les procurateurs romains. Ce fut un bonheur pour l'Église.

Le premier des procurateurs, Cuspius Fadus (44), était déterminé à être bienveillant mais à réprimer tout désordre. Il châtia avec la plus grande sévérité la révolte de Theudas [3]. Son successeur, Tiberius Alexandre (48), descendait d'une famille juive d'Alexandrie [4]. C'était un apostat, détesté de ses anciens coreligionnaires. La haine était réciproque; Tibère Alexandre n'hésita pas à faire crucifier les fils de Judas de Galilée qui, comme leur père, nourrissaient l'espérance de rendre la liberté à leur patrie [5].

Sous le gouvernement de Ventidius Comanus (48-52) les troubles recommencèrent en Judée. Un soldat romain insulta les Juifs dans la cour même du temple. La foule demanda au gouverneur la punition du coupable. Cumanus fit marcher la troupe contre les Juifs et en massacra un grand nombre [6]. L'attaque subie par un officier romain

1. *Actes*, XII, 1-3.
2. *Actes*, XII, 4-11.
3. Josèphe, *Antiq. Jud.*, XX, v, 1; Eusèbe, *Hist. Eccl.*, II, 11.
4. Il était neveu de Philon. Josèphe, *Antiq. Jud.*, XX, v, 2. Cf. XVIII, VIII, 1.
5. Josèphe, *Antiq. Jud.*, XX, v, 2.
6. Josèphe, *Antiq. Jud.*, XX, v, 3; *Bell. Jud.*, II, XII, 1.

sur une route, non loin de Jérusalem, fut suivie d'une répression plus justifiée mais plus terrible. Les villages des environs furent pillés. Peu après, un conflit éclata entre les Juifs et les Samaritains. Cumanus prit le parti de ces derniers [1] ; mais, cette fois, les Juifs réussirent à convaincre le légat de Syrie, Cumidius Quadratus, qu'ils étaient dans leur droit. Cumanus fut envoyé à Rome pour répondre de sa conduite, destitué et condamné à l'exil [2].

A la requête du grand prêtre Jonathan, l'un de ceux que Quadratus avait envoyés à Rome pour soutenir l'accusation, Félix frère de Pallas, l'un des affranchis favoris de Claude, fut envoyé en Palestine (52-60) [3].

Félix était un personnage peu estimable. Affranchi lui-même de la famille impériale, il exerça le pouvoir avec l'âme d'un esclave. Tacite l'accuse à la fois de débauche et de cruauté [4]. Il avait été marié trois fois. Deux de ses femmes sont connues : l'une d'elles, petite fille du triumvir Marc-Antoine et de Cléopâtre, l'avait fait parent de l'empereur Claude ; une autre, Drusilla, l'avait rendu gendre d'Agrippa I, malgré la loi de Moïse qui interdisait à une juive d'épouser un païen [5].

La vie publique de Félix fut ce qu'était sa vie privée. Il se croyait le droit de commettre impunément tous les crimes. Sous son gouvernement, la haine des Juifs contre Rome ne fit que grandir. Le parti des fanatiques, qu'on appelait les Zélotes, recrutait chaque jour de nouveaux adhérents. Félix s'empara par trahison du chef du parti et l'envoya à Rome avec plusieurs de ses partisans [6]. Partout

1. Josèphe, *Antiq. Jud.*, XX, v, 4 ; *Bell. Jud.*, II, xii, 2.
2. Josèphe, *Antiq. Jud.*, XX, vi, 1-3 ; *Bell. Jud.*, II, xii, 3-7. Cf. E. Schürer, *Geschichte des Judischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, t. I, p. 486, n. 14.
3. Josèphe, *Antiq. Jud.*, XX, viii, 5 ; *Bell. Jud.*, II, xii, 6.
4. Tacite, *Histoires*, V, 9.
5. Tacite, *ibid.* ; Josèphe, *Antiq. Jud.*, XX, vii, 2. Cf. *Actes*, xxiv, 24.
6. Josèphe, *Bell. Jud.*, II, xiii, 2 ; cf. *Antiq. Jud.*, XX, viii, 5.

s'élevèrent des croix où le gouverneur faisait attacher non seulement des brigands avérés, mais tous ceux qu'à tort ou à raison il déclarait leurs complices. Le brigandage disparut ; mais il se forma une secte plus redoutable, celle des sicaires, résolus à se délivrer de leurs adversaires politiques par l'assassinat. Jonathan, celui-là même qui avait sollicité la nomination de Félix, périt sous leurs coups [1].

Une autre secte plus pure dans ses intentions, mais non moins redoutable par son fanatisme, excitait le peuple à se soulever contre Rome. Une des manifestations les plus redoutables de son action fut l'émeute excitée par un juif égyptien. Quatre mille hommes, entraînés par lui, se rendirent au mont des Oliviers, dans l'espoir de voir tomber les murs de Jérusalem et d'entrer en vainqueurs dans la cité sainte. La garnison romaine les mit en fuite, mais elle ne put s'emparer de leur chef [2].

Telle était la situation quand Félix fut appelé à intervenir entre les juifs et les chrétiens. On connaît le récit des actes. Saint Paul, de retour à Jérusalem, après sa mission en Grèce, s'était rendu au Temple. Il voulait montrer à ses frères de Palestine qu'il n'était pas, comme on l'en accusait, un contempteur de la loi. Il avait donc fait les frais nécessaires à l'accomplissement d'un vœu de Nazirat fait par quatre d'entre eux, et il les avait accompagnés. A la fin de la semaine nécessaire à l'accomplissement des rites prescrits, des juifs d'Asie Mineure reconnurent Paul dans l'enceinte sacrée. Quelques jours auparavant ils l'avaient déjà rencontré en compagnie d'un chrétien d'Éphèse nommé Trophime, qui était d'origine païenne. Ils imaginèrent que Paul avait introduit son disciple dans l'enceinte où pouvaient seuls pénétrer les fils d'Abraham.

1. Josèphe, *Antiq. Jud.*, XX, viii, 5 ; *Bell. Jud.*, II, xiii, 3.
2. Josèphe, *Antiq. Jud.*, XX, viii, 6 ; *Bell. Jud.*, II, xiii, 5.

Ils coururent aussitôt dans le parvis inférieur, pour y répandre le bruit que l'apôtre violait le respect dû au Temple. Bientôt, la ville tout entière est en émoi ; de toutes parts on se précipite vers le Temple. La foule pousse contre Paul des cris de vengeance ; les Asiatiques le saisissent ; les lévites, redoutant la profanation qui eût résulté d'un meurtre, poussent tout le monde dehors et ferment les portes. Paul allait être assommé quand parut la garnison romaine. Le peuple s'apaisa à la vue des soldats. Le tribun Claudius Lysias, surpris par cette émeute que rien n'avait fait prévoir, crut avoir mis la main sur l'Égyptien dont nous avons parlé plus haut. Il fit enchaîner Paul, et demanda au peuple ce qu'il avait fait. Les accusateurs se contredisaient. La plupart ignoraient eux-mêmes ce qui s'était passé, mais tous n'en vociféraient pas moins en demandant la mort de l'impie. Lysias, pour se soustraire au tumulte et juger l'affaire avec calme, fit entrer Paul dans la tour Antonia. L'apôtre invoqua son titre de citoyen romain. Ce nom fit sur le tribun une impression profonde. Il se rappela les lois sévères qui protégeaient quiconque appartenait à la cité romaine. Le lier à un poteau, le battre de verges étaient des crimes impitoyablement punis [1]. Aussi, après avoir confronté Paul avec le Sanhédrin pour savoir ce qu'on lui reprochait, il l'envoya à Félix, qui résidait à Césarée. Une escorte de deux cents fantassins et de soixante-dix cavaliers avait mission de protéger le prisonnier contre toute attaque.

Lysias avait en même temps intimé aux accusateurs l'ordre de poursuivre devant le tribunal du procurateur l'accusation intentée à saint Paul. Le grand prêtre Ananie se rendit en personne à Césarée et se fit accompagner d'un avocat nommé Tertullus. Celui-ci loua les mesures par lesquelles « l'excellent Félix » avait rendu la paix à sa

1. Cicéron, *In Verrem*, II, v, 63.

province; il accusa Paul d'être le chef de la secte des Nazaréens et d'exciter des séditions. Mais il commit la maladresse d'accuser le tribun d'avoir, par une intervention intempestive, empêché les juifs de faire eux-mêmes justice du profanateur. Paul lui répondit. Il se félicita d'avoir pour juge un homme initié depuis plusieurs années aux affaires de Palestine, il repoussa avec énergie l'accusation d'avoir introduit un gentil dans l'enceinte réservée. Enfin il réduisit l'affaire à une simple divergence de doctrines, à une discussion sur la résurrection des morts.

Félix en savait assez et il eût sans doute relâché le prisonnier s'il n'eût su que Paul avait rapporté une forte somme d'argent de ses voyages. Il espéra en tirer rançon et sa cupidité lui fit maintenir l'apôtre dans une captivité douce, il est vrai, mais qui n'en dura pas moins deux années [1].

La chute de Félix fut le salut de Paul. Une émeute avait éclaté sur le marché de Césarée, les Grecs et les juifs en étaient venus aux mains à la suite d'une contestation. Les Grecs avaient le dessous. Les soldats de Félix vinrent à leurs secours. Les juifs furent massacrés et les maisons des plus riches d'entre eux mises au pillage. Claude était mort et avec lui avait disparu l'influence de Pallas. Une prosélyte juive, Poppée, régnait sur le cœur de Néron. Félix dénoncé fut mandé devant l'empereur, disgracié et condamné comme concussionnaire. Il avait cependant essayé de se rendre les juifs plus favorables en aggravant la captivité de Paul [2].

Porcius Festus lui succéda (60-62). C'était un homme juste et ferme à la fois [3]. Trois jours après son arrivée, il se rendit à Jérusalem. Un nouveau grand prêtre, Ismaël, fils de Phabi, avait remplacé Ananie [4]. Il demanda au gou-

1. *Actes*, XXI, 22-XXIV, 26.
2. *Actes*, XXIV, 27.
3. JOSÈPHE, *Antiq. Jud.*, XX, VIII, 9-11.
4. JOSÈPHE, *l. c.*, 8.

verneur de ramener le captif à Jérusalem. Leur intention était de le faire assassiner sur la route par une de ces bandes de sicaires dont nous avons parlé plus haut. Festus était trop ami de la justice pour céder à une pareille demande. Il répondit aux accusateurs qu'ils n'avaient qu'à se présenter eux-mêmes devant son tribunal. Ils le firent, en effet, mais ne purent fournir aucune preuve de leurs griefs. Ils tentèrent alors d'intimider Festus en représentant Paul comme un conspirateur contre César. Festus ne fut pas dupe. Il usa, sans doute, de ménagements avec les juifs, mais il continua à protéger l'accusé [1].

Une parole de saint Paul mit fin à l'affaire. Citoyen romain, l'apôtre usa de son droit d'appel à César. Dès lors, tout autre tribunal devenait incompétent. Un dernier entretien en présence d'Agrippa II et de Bérénice disposa Festus à relâcher l'apôtre ; mais celui-ci maintint son appel. La cause du christianisme devait être jugée par la plus haute autorité de l'empire [2].

Tel est le dernier acte de l'histoire de l'Église de Jérusalem, telle que nous la raconte saint Luc.

Nous sommes à la veille du grand soulèvement qui amènera la ruine de la nation juive. Désormais les chefs des prêtres auront perdu à peu près toute puissance, et l'Église chrétienne répandue dans tout l'empire aura surtout à compter avec les Césars et avec les gouverneurs de provinces. L'autorité impériale les persécutera à son tour; mais l'heure du conflit n'est pas encore venue. Jusqu'ici nous l'avons constaté, les chrétiens ont eu à se louer de l'attitude des fonctionnaires romains. Ceux-ci n'avaient vu dans les disciples de Jesus que des juifs odieux à leurs compatriotes et calomniés par eux. Toutes les fois que Rome avait été maîtresse en Palestine, les chrétiens avaient

1. *Actes*, XXV, 1-10.
2. *Actes*, XXV, 10- XXVI, 32.

été protégés et la persécution n'avait sévi qu'aux heures où les Juifs avaient été laissés plus indépendants.

L'histoire même de la province de Judée est l'explication naturelle des alternatives de paix ou de terreur entre lesquelles se partagèrent les premières années de l'Église de Jérusalem.

Paris. ÉMILE BEURLIER.

RICHARD SIMON

ET

LA CRITIQUE BIBLIQUE AU XVIIe SIÈCLE

III

LES TRAVAUX PRÉPARATOIRES A L'HISTOIRE DU VIEUX TESTAMENT. RICHARD SIMON ET PORT-ROYAL.

Ce sont des œuvres de bien humble apparence et de prétentions on ne saurait plus modestes que les écrits de Richard Simon sur les Églises du Levant[1]. Dans le *Voyage du Père Dandini au mont Liban*, par exemple, que semble-t-il chercher de plus que l'innocent plaisir de prendre en défaut la relation d'un missionnaire qui tient pour des hérésies les moindres différences rituelles? et, n'est-ce pas son contemporain d'Anville, le fameux géographe en chambre du XVIIe siècle, qu'il veut imiter en recommençant du fond de sa cellule un de ces itinéraires où l'explorateur a vu ce qui n'était pas, sans rien apercevoir d'ailleurs de ce qu'il fallait voir? De même, dans l'*Histoire critique de la Créance et des Coutumes du Levant*, à quoi prétend-il, sinon à esquisser simplement la carte religieuse de l'Orient et à résumer en traits rapides les divers caté-

1. BIBLIOGRAPHIE. R. SIMON. *Fides Ecclesiæ Orientalis*, Paris, 1671, in-4°. *Voyage du P. Dandini au mont Liban*, Paris, 1675, in-12. *Antiquitates Ecclesiæ orientalis*, Paris, 1682, in-12. *Histoire critique de la Créance et des Coutumes des nations du Levant* (S. Moni), Francfort, 1684, in-12. — *La Créance de l'Église Orientale sur la transsubstantiation*, Paris, 1687, in-12; et les ouvrages précédemment cités.

chismes des Géorgiens et des Coptes, des Jacobites et des Arméniens, des Mingréliens et des chrétiens de Goa, aussi instructifs par leur bigarrure qu'édifiants, assure-t-il, par leur fondamentale unité? Quand il commente enfin les traités de quelque théologien grec, comme Gabriel de Philadelphie, n'est-ce pas uniquement pour lui l'occasion de nous égrener son chapelet de curiosités philologiques et d'*anecdota* érudits où il excelle? On pourrait le croire au premier abord, et ne voir dans ces petits écrits qu'une diversion momentanée et comme une façon à lui de se reposer et de se détendre, au fort de la préparation de son grand ouvrage, l'*Histoire Critique du Vieux Testament*.

Les contemporains n'en jugèrent pas ainsi, et parmi tous ses ouvrages il en est peu qui, dans le monde théologique d'alors, causèrent un plus vif émoi. Sous couleur en effet de narrer simplement les diverses coutumes des Églises d'Orient, il ne s'agissait de rien moins que de démontrer le vice et l'insuffisance de la polémique de Port-Royal contre le protestantisme. Qu'on se rappelle un instant le succès de la *Perpétuité* et des *Préjugés légitimes*, aussi bien parmi les gens du monde que parmi les théologiens, l'applaudissement enthousiaste dont les femmes elles-mêmes saluèrent les illustres controversistes de Port-Royal, et l'on se fera une juste idée du scandale que causèrent les critiques de l'érudit Oratorien[1]. On ne pouvait certes les présenter d'un ton plus modeste et d'un air plus inoffensif; mais on ne pouvait en même temps porter contre une œuvre théologique plus admirée des coups plus rudes et plus précis, ni en même temps ouvrir,

1. Ce genre de succès que ne dédaignaient pas les théologiens lettrés de Port-Royal, Richard Simon, moins homme du monde qu'érudit de profession, le tenait pour un fort méchant signe, et l'une de ses plaisanteries favorites d'exégète docte mais peu courtois était de citer le texte d'un sermon sur sainte Madeleine, tiré d'Ovide par un de ses confrères de l'Oratoire : *Femina quid possit præter amare? nihil.*

sur les méthodes de discussion religieuse, des vues plus neuves et des horizons plus larges : ce genre d'intérêt, qu'on jugera peut-être n'avoir pas trop vieilli, est celui précisément que nous offre l'étude de ces divers écrits de R. Simon.

I

C'est une opinion généralement admise depuis Sainte-Beuve, et passée de son *Port-Royal* dans la plupart de nos Histoires de littérature ou de philosophie que « la scolastique a été tuée en théologie par Port-Royal, aussi bien qu'elle l'a été en philosophie par Descartes. » La hardiesse de leur pensée, assure-t-on des disciples de Saint-Cyran, a égalé la mortification de leur vie, et leur influence réformatrice s'est étendue jusqu'à leurs ennemis théologiques, dont ils ont, malgré eux, transformé les méthodes[1]. Richard Simon pensait exactement le contraire, et pour lui les traités des Arnauld et des Nicole contre le Protestantisme étaient le type achevé de la plus médiocre scolastique. Le jugement valait peut-être qu'on en tînt compte; mais quelle idée singulière, dira-t-on, d'en aller disperser çà et là les considérants dans des écrits sur les symboles et les rites des Églises orientales! La raison n'en est pas difficile à démêler, et pour peu qu'on se rappelle un des épisodes les plus connus de l'histoire théologique du XVIIe siècle, on n'aura nulle peine à s'expliquer comment, loin d'avoir été provoquer les Port-Royalistes dans leur domaine, R. Simon se trouve en définitive les avoir rencontrés sur son propre terrain.

Ce qu'avaient le plus applaudi les hommes d'église comme les gens du monde dans l'œuvre des théologiens

1. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, 3, 259, 524; S. DE SACY, *Variétés*, 2, 328, 341.

de Port-Royal, c'était, on ne l'ignore pas, l'érudition profonde dont témoignait la polémique d'Arnauld et de Nicole contre les huguenots : l'ensemble imposant d'attestations qu'ils avaient obtenues des chrétientés orientales touchant le dogme eucharistique avait en particulier fait de la *Perpétuité de la Foi* un véritable événement public, et les chefs-d'œuvre du grand Corneille ou les victoires du grand Condé se trouvaient en somme avoir moins occupé les salons et les cercles que les pièces à conviction de ce gros procès théologique. Or, ces documents, R. Simon les avait étudiés, et l'emploi qu'on en avait fait lui avait paru témoigner, au contraire, d'une complète ignorance des langues, d'un manque absolu de critique. Permis aux docteurs du moyen âge de suppléer par l'adresse de leur dialectique à l'insuffisance notoire des documents : quand on songe aux persécutions qu'eut à subir de la part de ses moines le docte abbé Trithème, pour avoir usé de livres grecs et hébreux, on se sent malgré soi disposé à quelque indulgence[1]. Mais les théologiens d'aujourd'hui, demande R. Simon, sont-ils excusables, par exemple, de citer comme représentant la tradition grecque, des écrivains qui, tout schismatiques qu'ils sont, se sont formés à l'école des Latins ? et comment ne pas voir que les Gabriel de Philadelphie, les Allatius et les Gennadius, avec leur terminologie toute thomiste, ne font purement et simplement que refléter les doctrines de l'Église occidentale[2] ? Si Claude, le tenant du protestantisme, n'était pas un dialecticien retors et spirituel plus encore qu'un théologien savant et impartial, n'aurait-il pas le droit de reprocher à ses adversaires tant de textes qu'ils tirent tout traduits des écrits de Du Perron, sans jamais d'ailleurs en vérifier l'exactitude ? Ou faudra-t-il tenir pour un témoignage

1. R. Simon, *Lettres choisies*, 4, 131.
2. *L. C.*, 2, 78; 3, 19; *Fides Ecclesiæ Orientalis*, 2 sq.

d'esprit critique la plaisante fidélité avec laquelle Arnauld d'Andilly, le traducteur si vanté de Josèphe, a reproduit jusqu'aux plus lourds contre-sens de la version latine de Sigismond Gélénius, selon la commune méthode de ces « Messieurs », les théologiens de son école? Quelles sont encore ces attestations produites au nom des Maronites d'Antioche, quand on sait qu'Antioche n'a jamais eu de communauté maronite, et pourquoi employer tous les ambassadeurs de France en Orient à faire venir des documents, comme la *Confession orthodoxe* et tant d'autres, qui se trouvent dans toutes les bibliothèques de Paris[1]? N'était-ce pas là qu'il fallait puiser les preuves que l'on cherchait, sans faire venir de si loin toutes ces attestations de moines et d'archimandrites dont on ne peut s'empêcher de demander d'abord ce qu'elles ont coûté? Quand on songe combien il était facile de mettre à l'abri de toute espèce de doute la foi des Églises orientales au dogme eucharistique, n'est-il pas cruel de voir compromettre la plus belle des causes par l'ignorance de la critique la plus élémentaire?

Un peu de candeur, disons même de crédulité, n'est pas pour déplaire dans les couvents du moyen âge : mais qui s'aviserait de penser que ce sont là les vertus qui fleurissent dans la docte abbaye de Port-Royal, parmi les théologiens qui ont porté si haut son renom de hardiesse et de savoir? R. Simon venait d'en avoir un curieux témoignage, et il l'a consigné dans une de ses lettres les plus piquantes[2]. Un prêtre chaldéen se trouvait à Paris au moment même où les documents orientaux de la *Perpétuité* obtenaient à leurs auteurs un si surprenant succès. Arnauld, Nicole et les autres Messieurs de Port-Royal ne manquèrent pas

1. *Perpétuité de la Foi*, 3, 711; Saint-Jore (R. Simon), *Bibliothèque critique*, 1, 300 sq.
2. *L. C.*, 3, 1, lettre de R. Simon à l'abbé Berrand, 1670.

d'aller entendre sa messe, dans l'église des Chartreux, où il la célébrait, disait-il, selon le rite maronite, avec une permission spéciale de Rome. Or, le diacre qui l'assistait vint à tomber malade, et il ne se trouva que Richard Simon qui fût à même de le remplacer. Ce ne fut pour lui que l'affaire d'un instant pour reconnaître à qui il avait affaire : non seulement Élie était étranger au rite jacobite, comme le prouvait telle de ses cérémonies, par exemple l'élévation de l'hostie avant la consécration, contraire à tous les usages maronites, mais il appartenait évidemment à l'église nestorienne. Le missel que se mit à feuilleter Richard Simon portait encore trace du nom de Nestorius insuffisamment gratté et surchargé du mot *Jones*. En vain Élie protesta qu'il suivait la liturgie de *Jones*, ou Jean Chrysostome. L'oratorien n'eut pas de peine à lui démontrer que le nom de Nestorius, partout répété, rendait un témoignage non équivoque de ses attaches hérétiques. Ceux qui estimaient, sur la foi de Saint-Cyran, qu'il y a plus de piété à assister à la messe d'un prêtre notoirement indigne, l'entendaient-ils ainsi quand ils suivaient avec tant de componction la messe d'un hérétique nestorien? — On sait comment Nicole s'était un jour introduit à l'Oratoire pour dessiner d'après nature le profil du Père Amelotte, amusante caricature de théologien grimacier et drôlatique. La page où R. Simon conte la plaisante mésaventure des théologiens de Port-Royal, les représentants attitrés de l'érudition orientale parmi les catholiques, n'en paraîtra pas sans doute une trop indigne contrepartie.

Par exemple, si les gros livres théologiques de Port-Royal sont vides de documents sérieux et d'exacte critique, la dialectique en prend largement la place. Jamais, même aux plus beaux jours de la scolastique, l'insuffisance des sources ne fut masquée par un plus imposant appareil d'argumentation. Les protestants demandent-

ils qu'on leur prouve par des textes précis la foi des premiers siècles à la présence réelle, ce qui paraît d'ailleurs si facile à R. Simon, Arnauld et Nicole se jettent dans des discussions interminables pour établir que, la croyance actuelle ayant la *prescription* en sa faveur, on n'est nullement tenu à en administrer d'autres arguments[1]. Profitez au moins, dit le critique oratorien, des aveux explicites de Calvin et des premiers réformateurs, chez qui vous trouverez les termes de *réalité* et de *substance*, si vous vous donnez la peine de les lire au lieu de consulter les seuls écrits des protestants contemporains[2]. Mais non, on aime mieux raisonner en général sur l'impossibilité où sont les protestants de rester en conscience dans l'hérésie, ainsi que le fait Nicole dans ses *Protestants convaincus de schisme*, comme si les protestants pouvaient manquer de répondre avec Claude que, pour rester dans l'Église romaine et vérifier les fondements de l'autorité, les catholiques sont exposés à autant de recherches et de perplexités. On préfère encore opposer aux protestants certains *préjugés légitimes*, tel que celui d'avoir varié dans la foi, comme si Leibniz n'était pas tout prêt à répliquer qu'on n'est pas tenu de croire comme hier, « s'il se trouve qu'on croyait autrement avant-hier[3]. » N'est-ce pas d'ailleurs un théologien catholique, Barthélemy Latomus, qui comparait l'Église chrétienne à un petit ourson qui n'avait pu recevoir sa forme qu'après avoir été léché pendant plusieurs siècles? Tous ceux enfin qui prennent prétexte des divisions intérieures du protestantisme pour proclamer sa ruine imminente, ignorent-ils donc ce qu'on peut leur répondre, que c'est un signe bien autrement grave pour

1. *Perpétuité de la Foi*, tout le 1er livre.
2. *L. C.*, 3, 31 sq.
3. Nicole, *Préjugés légitimes*, ch. XIV; Claude, *Réponse au livre de M. Arnauld*, et surtout *Défense de la Réformation*; Leibnitz, *Lettre au landgrave*, 1692.

un culte que de n'être plus l'objet d'aucune discussion, qu'une forme religieuse n'est pas toujours moins vivace pour être réduite à un minimum d'affirmations dogmatiques, que c'est bien mal connaître en particulier le protestantisme de Luther et de Calvin, fondé sur l'unique dogme du salut par la foi en Christ, et le juger en quelque sorte par le dehors que d'arguer contre lui de la multiplicité de ses symboles et de la discordance de ses docteurs? Bon pour un poète, comme Boileau, d'acclamer les victoires de la scolastique de Port-Royal :

> Non, ne crois pas que Claude, habile à se tromper,
> Soit insensible aux coups dont tu le sais frapper.
> Mais un démon l'arrête...

Bossuet était plus juste pour le champion du protestantisme quand il disait : « Il me faisait trembler pour ceux qui l'écoutaient »[1] et R. Simon n'a fait qu'en indiquer la raison quand il a établi, contre les controversistes de Port-Royal, que la théologie n'est pas une pure science de raisonnement, mais qu'elle doit être fondée sur de bons actes, et qu'il n'est pas trop d'un peu de critique et d'histoire pour y réussir[2].

On raconte que, vers ce temps, le nonce du pape, étonné des difficultés et des scrupules infinis que soulevait la signature du formulaire, s'écriait : « Tout le mal vient qu'en France on ne sait pas assez de scolastique! » S'il voulait désigner par là une certaine casuistique accommodante, à la bonne heure! Mais quoi de plus scolastique,

1. Cf. Bossuet, *Relation de la Conférence avec M. Claude* 13, 549 sq. (Vivès).

2. *L. C.*, 2; 3, 11, 2 : « La théologie traitée moins par raisonnement que par actes authentiques », qu'on remarque ces mots jetés comme en courant dans une lettre de Richard Simon : on a là, en même temps que l'une de ses vues les plus neuves et les plus fécondes, l'idée maîtresse de sa polémique contre les théologiens de Port-Royal, et comme le fonds même de l'*Histoire critique du Levant*.

par exemple, que la méthode de discussion d'Arnauld, avec ses maximes à réfuter, ses principes de solution et ses théorèmes théologiques? Et si ce n'est pas assez, pour la caractériser, de cette dialectique aussi vaine qu'abusive, où donc revit l'esprit des anciens docteurs de l'Université de Paris, sinon dans cette théologie étroite et dure, toute en *prenez-y garde* et en anathèmes? Qu'on mette de côté la question de la grâce, et qu'on laisse les théologiens de Port-Royal professer à peu près l'opinion du vieil archevêque de Cantorbéry, Bradwardin, « que depuis la mort de saint Augustin le monde tout entier est devenu pélagien. » Qu'ils damnent même tout à leur aise les anciens sages, en dépit des protestations de plus d'un docteur qui, sans réciter la litanie d'Érasme : *sancte Socrates! sancte Plato!* voudrait, sur la foi des Pères grecs, faire prévaloir une théologie plus douce et plus humaine [1]. Ils ont, dans une circonstance que R. Simon a particulièrement à cœur, décelé nettement leur tour d'esprit théologique. Le critique oratorien avait, dans quelques-unes des pages les plus étudiées de son *Histoire Critique du Levant*, joint une dissertation sur le Mahométisme au tableau des diverses autonomies religieuses de l'Orient. Là, recourant aux sources les plus autorisées, il avait établi contre l'opinion commune, dont Pascal, on s'en souvient, s'était fait l'éloquent interprète [2], que le Mahométisme n'était pas, aux

1. *L. C.*, 3, 153; 1, 174; 4, 196; *B. C.*, 4, 233, *Lettres à Pellisson*. Aux augustiniens qui rejettent, comme étant de Zwingle, la doctrine de la possibilité du salut des philosophes, R. Simon oppose une double série de témoignages : les Pères grecs, entre autres Clément d'Alexandrie, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome, etc., et les théologiens formés à l'école des Pères grecs, Robert Halcot, Sadolet, Payva de Andrada, etc. — On sait au contraire que Jansénius avait consacré tout un livre de l'*Augustinus* (*De statu Naturæ lapsæ*, IV) à établir que le démon de Socrate n'était autre que le diable et que le philosophe grec entretenait des rapports journaliers avec l'enfer dont il était le suppôt.

2. *Pensées* (Havet), 19, 7 sq.

yeux de ses adhérents, sans miracle, et que les Musulmans attribuaient à leur prophète plusieurs actions surnaturelles, comme d'avoir accompli en une nuit le voyage de la Mecque à Jérusalem, d'avoir fait couler de ses doigts une eau rafraîchissante, d'être monté au ciel de son vivant et de s'y être entretenu avec le Très-Haut. De même, tout ce que disent les livres arabes du paradis de Mahomet, de ses danses et de ses parfums, de ses viandes et de ses voluptés, n'était aux yeux de R. Simon qu'un ensemble de paraboles orientales que les Mahométans éclairés savaient prendre en leur juste sens. Enfin la morale musulmane lui paraissait loin d'être aussi condamnable qu'on le répétait dans les chaires de théologie d'Occident, et la plupart des préceptes du Coran lui semblaient rendre un témoignage plutôt favorable à cette secte judéo-chrétienne qui a nom l'Islamisme [1]. L'indignation d'Arnauld se devine : c'était là proprement *farder* le mahométisme, et une telle impiété n'eût pas causé plus d'horreur à l'un de ces bons clercs du moyen âge qui employaient couramment le nom de *Mahom* pour celui du diable. N'était-ce pas un scandale de voir un religieux, pour décrire le mahométisme, invoquer le témoignage des docteurs musulmans, au lieu de consulter, selon l'usage, les théologiens catholiques? L'occasion était trop belle de demander à Arnauld s'il faudrait quelque jour, pour écrire l'histoire du Jansénisme, s'en rapporter aux témoignages des Jésuites : R. Simon, comme bien l'on pense, n'y manqua pas, et il termina sa réplique en commentant de plus belle les sentences morales du Coran, celles entre autres qui défendent de dire à son prochain des injures et déclarent en même temps que, fît-on de l'ange Gabriel son unique société, on ne serait pas pour cela même à l'abri des libelles [2].

1. *Hist. crit. du Levant*, 360 sq.
2. *L. C.*, 3, 246.

Certes, ce genre de théologie argumentante et injurieuse n'est pas particulier aux controversistes de Port-Royal, et R. Simon n'était pas en peine de leur trouver de nombreux émules. Ses écrits sur les Églises orientales offrent précisément d'amusantes silhouettes de théologiens moins riches de doctrine que de qualifications acerbes. Tel missionnaire presse les bons popes de Géorgie de mille questions subtiles apprises sur les bancs de l'école « : Après la consécration, Jésus-Christ est-il encore à la droite du Père? Sans les mots : « ceci est mon corps... », l'invocation du Saint-Esprit, ou épiclèse, que l'Église grecque considère comme le rite consécratoire par excellence, suffit-elle à rendre la messe valable? Quand vous conférez un sacrement, avez-vous bien l'intention de l'administrer? » Et comme ils avouent ne pas savoir ce que c'est que cette intention, il faut voir l'air de triomphe à la fois et de scandale du scolastique [1]. Tels autres théologiens ignorent que de suspendre l'Eucharistie à la muraille dans un petit sac de toile ou de cuir, comme on le voit en Géorgie, ou de la faire porter par une femme ou par un enfant, c'est peut-être un trait de simplicité antique, mais non pas d'incrédulité et d'irrévérence [2]. D'autres enfin se récrient de ce que les *papas* ne donnent l'absolution que contre une somme d'argent, comme si certains usages de notre culte n'étaient pas pour causer plus de surprise encore aux Orientaux [3]. Mais le type accompli de ce dogmatisme pointilleux et atrabilaire, c'est le *grand* Arnauld, comme tout le monde disait alors, qui le personnifie aux yeux de R. Simon, et l'auteur du *Traité sur l'emploi légitime des mots durs en discussion* lui paraît résumer dans ses écrits toute la dureté de la théologie du moyen âge : « Ce qui n'est ni contre la foi ni contre les bonnes mœurs, disait

1. *Hist. crit. du Levant*, 80.
2. *Voyage du P. Dandini au mont Liban*, 351.
3. *Voyage*, 240.

pourtant saint Augustin, cet oracle des Port-Royalistes, que R. Simon lui oppose sans cesse, doit être tenu pour indifférent, et il est même du devoir d'un honnête homme et d'un sage chrétien de s'accommoder aux manières et à la discipline de ceux avec qui l'on a à vivre [1]. »

Un peu plus de vrai savoir, et l'on serait moins prompt à crier au scandale, on aurait l'épiderme moins sensible à la contradiction et l'on comprendrait enfin qu'il y a, pour servir la vérité, d'autre méthode à suivre que de lancer des anathèmes. Telle est en définitive la cause de cette étroitesse de vues, et la scolastique elle-même a certes moins souffert de la défiance du savoir que cette école acariâtre de théologiens modernes. Ne lit-on pas, chez l'un des plus célèbres d'entre eux, que des trois concupiscences la plus redoutable est celle de la science, *libido sciendi*, que la pire tentation qui nous reste du péché d'Adam, c'est la passion insatiable d'approfondir et que l'arbre de la science sera jusqu'à la fin des temps la perte de l'humanité? Et ce sont ces mêmes théologiens, si animés contre la démangeaison d'apprendre, qui se livrent à la controverse contre les protestants, c'est-à-dire au genre d'activité religieuse qui exige une plus grande étendue d'esprit et une plus abondante variété de connaissances! C'est dans cette école, bonne peut-être à former des pénitents et des solitaires, mais insuffisante à produire des théologiens, qu'on s'accorde à saluer les champions de l'Église contre la Réforme! Et l'on reconnaît enfin plus qu'une vaine science de l'éristique religieuse à ces théologiens qui, par une juste conséquence avec leurs principes, font un mérite à saint Augustin d'avoir ignoré l'hébreu et professent que la méthode de charité supplée amplement pour l'intelligence de l'Écriture à la connaissance de la grammaire! [2]

1. S. Aug., *ep.* 118; cf. *Voyage*, 225.
2. Préface des *Heures* de Port-Royal; *B. C.*, 3, 469.

R. Simon ne peut se tenir de protester là-contre; que les Messieurs de Port-Royal composent quelque *Logique*, en mêlant un peu de Descartes à beaucoup de scolastique, il y consent quoiqu'il ne pense guère là-dessus autrement que Pascal lui-même. « Voilà une belle occupation, ne pouvait s'empêcher de dire l'illustre ami d'Arnauld, et les besoins de l'Église demandaient bien ce travail! » Mais, quand, à grand renfort de syllogismes, ils croient renverser le protestantisme, ils se mêlent visiblement d'un métier qu'ils n'entendent guère, et pour lequel ils ne sont pas faits, trop heureux encore, si, pour les avoir applaudis de substituer leur rhétorique à l'étude sérieuse des sources de notre foi, nous ne les voyons pas consommer définitivement le divorce de la théologie et du savoir [1].

Peut-être pourrait-on objecter à R. Simon que si les théologiens de Port-Royal appliquèrent à leurs spéculations la méthode de *raisonnement*, comme il l'appelle, ce ne fut pas uniquement sous l'empire des traditions de la scolastique. Formés à la discipline de la géométrie et des sciences exactes, les Arnauld et les Nicole crurent voir un lien étroit entre la mathématique et la théologie, ces deux sciences du *nécessaire*. La perfection idéale de leur objet n'induit-elle pas en effet des deux parts à employer les formes d'argumentation les plus absolues? et n'est-ce pas à l'intuition pure qu'il appartient d'un côté comme de l'autre d'éclairer et de soutenir le raisonnement? Poser des principes et les développer par la voie du syllogisme avec une rigueur toute dialectique, telle devait donc être à leurs yeux l'office commun du théologien et du géomètre. Ce que cette conception de la théologie avait d'incompatible avec les idées les plus chères de R. Simon, il est à peine besoin de le signaler. Science d'une révélation sagement proportionnée à l'esprit de l'homme par la

1. *L. C.*, 3, 31.

Providence, la théologie a pour objet une réalité historique, et c'est dans la méthode des sciences historiques qu'elle doit puiser ses procédés d'investigation et ses règles : le critique oratorien n'a rien écrit que pour faire prévaloir cette vue fondamentale, et puisque à ses yeux la théologie n'avait rien gagné à subir la discipline mathématique, c'est sur la critique des témoignages et la méthode d'observation qu'il comptait pour assurer lui-même sa transformation et son progrès.

II

Quelle réponse les théologiens de Port-Royal firent-ils aux critiques de Richard Simon ? C'est ce qu'on ne se soucierait sans doute pas de savoir, si leur réponse était restée enfouie dans l'un de ces volumineux in-folio de Hollande, dont l'aspect rébarbatif et « le style de plomb » sont pour décourager les lecteurs les plus intrépides [1] ; mais il arriva que la querelle eut un écho dans quelques-unes des œuvres les plus éloquentes de Bossuet : voilà du même coup le débat agrandi, et force est bien à qui veut simplement connaître l'histoire la plus sommaire de notre littérature religieuse de s'arrêter un instant à la réplique des adversaires théologiques de R. Simon.

Il n'est jamais entré dans l'esprit de personne, a remarqué plus d'une fois le critique oratorien, de contester la parfaite orthodoxie de Bossuet sur les matières de la grâce, et il faudrait être d'un molinisme autrement soupçonneux que le sien pour ne pas le trouver pur de tout levain « janséniste ». Cependant, quand on veut le replacer dans le milieu doctrinal qui lui est propre, c'est parmi les Port-Royalistes, ses collaborateurs à la Version de Mons, entre Saci et Lalanne, près d'Arnauld, son zélé auxiliaire

1. A. Arnauld, *Difficultés proposées à M. Steyaert*. Cologne, 1692.

contre Malebranche, et de Nicole, son fidèle allié contre Fénelon, qu'il faut se le représenter. Telle est en effet l'affinité de sa théologie avec l'école de Port-Royal qu'on se demande, en voyant rester si orthodoxe un *augustinien* si décidé, ce qu'il faut admirer le plus, ou de la savante souplesse de son génie, ou de l'heureuse subtilité des distinctions théologiques. Il ne s'agit pas seulement ici de ses jugements sur les « ordures des Casuistes » qu'on n'a pas tort de prendre pour un assentiment à peine déguisé aux Provinciales, ni même de ses vues sur la sévérité de la Pénitence chrétienne, où l'on ne peut hésiter à reconnaître l'influence d'Arnauld et du livre de la *Fréquente Communion*. Mais qui ne voit qu'entre toutes les œuvres dogmatiques du siècle, nulle ne se rattache plus étroitement à la théologie de l'évêque d'Ypres que le *Traité de la Concupiscence*, et que c'est, avec le livre des *Pensées*, le fruit le plus savoureux qu'ait porté l'*Augustinus*? De même encore, est-ce, comme on le disait naguère, une idée aussi peu spécifiquement chrétienne que celle de la Providence, ou la grande doctrine de la Chute, si chère à l'école de Port-Royal, qu'il faut considérer comme la clef de voûte de cette vaste construction théologique que forment les Sermons, et dans ses innombrables discours sur des questions de morale, ou sur la Sainte Vierge, c'est-à-dire, comme nul ne l'ignore, sur l'économie de la Rédemption, les Port-Royalistes ne pouvaient-ils pas reconnaître leur propre méthode de développement psychologique appliquée aux mêmes vérités fondamentales? Enfin, les *Élévations sur les Mystères* ne rappellent-elles pas, par leur forte et haute poésie théologique, certaines pages du *De Statu Naturæ lapsæ* que Pascal n'a pas lui-même assurément ignorées? On dira que Bossuet n'avait pas besoin des lumières de Jansénius pour découvrir lui-même ces doctrines dans *son* saint Augustin. Sans doute; mais dans l'œuvre très éparse et infiniment diffuse de saint Augustin, l'évêque

d'Ypres avait su dégager quelques idées maîtresses que bien des causes différentes destinaient alors à faire fortune. De l'ensemble si diversement interprété et quelque peu flottant de cette vaste théologie, il avait tiré cette systématisation savante, étroite et vigoureuse qui s'appelle l'*Augustinus*, et si condamnable qu'elle fût en plus d'un point, cette saisissante condensation ne s'imposait pas moins aux augustiniens par la hardiesse de ses partis pris dogmatiques. Faut-il donc, sous prétexte que l'ouvrage contient certaines erreurs, hésiter à reconnaître son influence sur la théologie la plus orthodoxe ? et, parce qu'il s'agit d'un traité en latin d'école, doit-on se refuser d'y voir le germe obscur, mais puissant, de quelques-uns des plus purs chefs-d'œuvre de notre littérature religieuse ? Aussi est-ce en vain que Bossuet parut se séparer du parti militant de Port-Royal quand il blâma, avec moins d'énergie toutefois que Pascal mourant, la fameuse distinction *du fait et du droit*, ou quand il fit l'éloge des excellentes têtes de Sorbonne qui avaient extrait les cinq propositions du livre de Jansénius. Dans celui qui avait professé toute sa vie l'augustinisme le plus formel, et qui était mort en combattant le moliniste Sfondrate, assez aveugle pour ne pas voir que « d'épargner l'enfer aux enfants morts sans baptême c'est le moyen le plus sûr de ruiner le christianisme tout entier », les disciples de Port-Royal saluèrent constamment leur « soutien », leur « protecteur » et il n'est pas jusqu'à son persistant refus de publier cette malencontreuse Oraison funèbre de Nicolas Cornet, avec le portrait que l'on sait de l'énigmatique Saint-Cyran, où ils ne se soient accordés à reconnaître la tacite bienveillance d'un théologien ami [1].

1. Bossuet, Lettre à Innocent XII, 1696. Sur les relations de Bossuet et de Port-Royal, voir Gazier, *Revue Pol. et litt.*, 1875, p. 1183, et Rebelliau, *Bossuet, historien du Protestantisme*, p. 73.

Mais c'est surtout dans sa polémique contre les protestants que Bossuet apparaît comme l'allié et le compagnon d'armes des controversistes de Port-Royal. Ce n'est pas assez d'approuver hautement la *Perpétuité de la Foi* de Nicole et l'*Apologie des catholiques* d'Arnauld. Il ne cache pas ce qu'il doit à ces ouvrages, véritables « arsenaux de l'Église », trésor inépuisable « de principes pour composer tout un corps de controverses [1]. » L'*Exposition de la Foi* avait été écrite sous l'influence de l'évêque de Châlons, Vialart, un ami déclaré de Port-Royal ; l'*Histoire des Variations* dut plus encore aux *Préjugés légitimes* de Nicole contre les Calvinistes, et l'on sait tout ce qu'Arnauld défendant les catholiques anglais accusés de conspiration fournira d'armes à Bossuet dans cet admirable *avertissement cinquième aux Protestants* qui est un de ses plus accomplis chefs-d'œuvre. Aussi le moyen que les critiques de Richard Simon contre Port-Royal aient pu le laisser indifférent? Aux yeux d'Arnauld et de Nicole, le critique oratorien était manifestement un défenseur du protestantisme, et, telle est l'ordinaire logique des partis, un fauteur à peine dissimulé de la Réforme ou, pour dire mieux, un socinien [2]. C'est le terme même qu'employait Arnauld pour le dénoncer aux sévérités du prélat, et ce n'est pas un autre grief que de toute son éloquence le prélat développera un jour dans ces admirables pages de la *Défense de la Tradition* qui sont présentes à la mémoire de tous les lettrés : « A ce coup, il se déclare à visage découvert. L'esprit protestant, je le dis à regret, mais il n'est pas permis de le dissimuler, oui, l'esprit protestant paraît [3]... » Dans la *Première Instruction sur la Version de Trévoux*, Bossuet ira plus loin encore. Richard Simon n'est plus seulement le partisan des réformés. Il s'est fait leur colla-

1. *Approbation* de Bossuet, en tête de la *Perpétuité*.
2. Bossuet (Vivès), 30, 549, lettre d'Arnauld, juillet 1693.
3. Bossuet, 4, 61.

borateur mercenaire, et, à la honte de s'être voulu faire payer de ses bons offices par les ministres de Charenton, il joint le ridicule de s'être laissé duper, en même temps que ceux-ci, par les ministres de Genève : « Voilà donc, conclut-il avec le geste oratoire que l'on devine, voilà donc ce prieur de Bolleville (R. Simon) devenu arbitre et médiateur entre Charenton et Genève, et leur homme de confiance : il favorisait ceux de Charenton dans le dessein qu'ils avaient de s'attirer les soixante mille livres (promis à la meilleure version de la Bible) et il espérait partager le butin avec eux. Ne disons rien davantage, déplorons l'aveuglement de celui qui semble ne sentir pas la honte d'un tel marché, et déplorons en même temps la nécessité où nous sommes de faire connaître un auteur qui voudrait être l'interprète de l'Église catholique, après s'être livré aux protestants, pour mériter d'eux cette qualité [1]. »

Ce que cette accusation si précise contient de fondé, il n'est pas sans quelque intérêt de l'élucider tout d'abord. C'est précisément en effet une des pages les plus curieuses, les plus significatives de la carrière exégétique de R. Simon. Le consistoire de Charenton, en 1676, avait chargé quelques pasteurs de traduire la Bible. Était-ce dans l'espérance d'attirer à Paris un legs de soixante mille livres destiné par un protestant Vaudois à la première traduction française de la Bible qui paraîtrait avec l'approbation des ministres? Il importe peu, à la vérité, de savoir si dom Martianay est fondé à le soutenir, et si les protestants français, avec leurs versions notoirement insuffisantes de Le Fèvre d'Étaples et d'Olivétan, n'avaient pas une raison très valable d'entreprendre une autre traduction. Bref, le ministre Claude, l'adversaire bien connu de Bossuet, fut chargé de traduire le Pentateuque, et comme nul n'ignorait la compétence spéciale de R. Simon sur

1. Bossuet, 3, 476.

ces matières, des amis communs, Justel et Frémont d'Ablancourt, tous deux protestants, s'avisèrent de mettre R. Simon et Claude en rapport l'un avec l'autre. Le ministre demanda à l'oratorien ses vues sur une traduction de la Bible, et celui-ci répondit en rédigeant un plan qui, de l'avis de tous les bons juges, est un des morceaux les plus remarquables de la critique biblique au XVIIe siècle [1]. Prendre pour base le texte massorétique contrôlé par les anciennes versions (ce qui, à cette date d'excessif engoûment pour les Septante, n'était pas une médiocre hardiesse), indiquer en marge les principales variantes et les significations diverses du mot hébreu, quand le sens n'en est pas évident, viser simplement à la correction et à la clarté, en évitant toute vaine délicatesse de style, bannir les commentaires dogmatiques, les gloses édifiantes et même les liaisons, rejeter enfin l'explication des termes techniques, l'éclaircissement des points d'histoire et de géographie, et le développement de toutes conjectures, dans des dictionnaires, cartes, tableaux et appendices placés à la fin de l'ouvrage, tel paraissait être à R. Simon le devoir d'un traducteur de la Bible, quelque peu soucieux de l'importance de sa tâche, et voulant faire une œuvre de science vraiment éclairée et impartiale [2]. Les protestants lui demandèrent alors quelques spécimens de traduction et le prièrent même de revoir leur version de *Job*, des *Proverbes*, des *Prophètes* : il s'y prêta, leur déclarant au surplus, avec une noble franchise, qu'il n'avait pas d'autre but que de fournir aux controversistes un instrument indispensable de polémique, et qu'il ne demandait rien autre chose que de voir disparaître de leurs Bibles toute note de tendance dogmatique ou même de prétendue édification [3].

1. Cf. *L. C.*, 3, Supplément, lettres à M. D. H. (M. de Harlay).
2. Ce plan a été reproduit dans l'*Histoire Critique du Vieux Testament*, 3, 1 sq.
3. *L. C.*, 3, 267.

Fut-il alors question d'une rémunération pécuniaire, comme Bossuet l'affirme, sur la foi du protestant, Jean le Clerc? R. Simon l'a toujours nié de la façon la plus formelle, et l'unique témoignage de Le Clerc, son ennemi déclaré, semble bien insuffisant, d'autant qu'il fait partie d'une relation où fourmillent les plus manifestes erreurs. L'oratorien, comme on l'insinue encore, avait-il eu du moins la pensée de se faire payer par les catholiques d'un travail dont les protestants auraient comme fixé la première enchère, sans vouloir d'ailleurs faire honneur à leurs premiers engagements? C'est encore ce qu'a démenti nettement R. Simon, quoique, à la vérité, le savant bénédictin Génébrard n'eût fait aucune difficulté d'avouer que pour traduire la Bible il lui faudrait non seulement trente ans et trente collaborateurs, mais encore trente mille écus. Est-ce enfin pour ses relations avec les ministres que Bossuet se montre d'une si accablante rigueur envers le savant oratorien? Mais fallait-il donc en croire sur ce point le docteur de Sorbonne si fort vanté par Arnauld, P. Le Bossu, qui prétendait démontrer que le protestantisme étant pire que le paganisme, et le paganisme au moins aussi criminel que l'athéisme, tout bon catholique devait tenir les protestants pour de dangereux athées et les fuir comme la peste? Ne voyait-on pas d'excellents catholiques, comme Godeau et Balzac, Chapelain et Ménage, fréquenter chez des huguenots, entretenir avec les ministres même les relations les plus courtoises? Mieux encore, n'était-il pas reconnu de tous à l'Oratoire que le Père Senault et le Père Amelotte avaient fait corriger l'un ses Sermons, l'autre sa traduction du Nouveau Testament par le protestant Conrart? Et Bossuet lui-même n'avait-il pas noué jadis avec le ministre Ferry le commerce le plus honorable, absolument comme il devait plus tard avec le pasteur Claude engager une correspondance pleine d'égards et de témoignages d'estime? Non, pour avoir

échangé des vue littéraires et critiques avec les pasteurs de Charenton, il ne s'ensuivait nullement que R. Simon leur eût donné des gages, qu'il fût le moins du monde leur prisonnier, à plus forte raison qu'il se fût laissé lui-même gagner par le protestantisme [1].

Ce serait oublier en effet tout d'abord que R. Simon fut dès le début de sa carrière et resta jusqu'à la fin de sa vie un controversiste passionné, et peut-être n'est-il pas parmi les polémistes catholiques du temps un adversaire plus déclaré des conceptions fondamentales de la théologie protestante. A la vérité, ses arguments étaient fort différents de ceux qu'employait l'école de Port-Royal. Mais quand on songe au terme final de la controverse port-royaliste, saluée d'ailleurs à chaque passe d'armes par de semblables cris de triomphe dans les deux camps, et qu'on voit aboutir en somme tant d'efforts à cette véritable banqueroute de la controverse qu'est la Révocation de l'Édit de Nantes, a-t-on le droit de se montrer si sévère pour la méthode de réfutation que préconisait R. Simon? Le plus grand malheur qui pouvait lui arriver après tout, c'était de ne pas réussir mieux que ses illustres émules, et puisque la polémique des *Variations* et des *Avertissements* n'avait pas mieux atteint son but en définitive que l'irénique de l'Exposition de la Foi, qu'avait-on à perdre en essayant d'autres procédés de discussion? Pour R. Simon, en effet, il n'y a contre les protestants qu'un argument qui serve, et si Richelieu, peut-être sous l'inspiration du jésuite Véron, s'en est avisé le premier, nul n'a plus que l'oratorien fait ressortir la force contraignante et proprement irrésistible de cette démonstration : c'est à savoir que les protestants ne sauraient trouver dans l'Écriture les dogmes qu'ils professent, et que, pour justifier le plus réduit de leurs symboles, ce n'est pas assez de la Bible tout entière, c'est la Tradition qu'il faut, cette

1. *B. C.*, 3, 190; *L. C.*, 3, 270.

Tradition qui ne se trouve que dans l'Église catholique, et qui condamne précisément la Réforme par l'impossibilité notoire où elle est de s'en passer. Demandez à vos ministres, répète-t-il sans cesse à son cher Caraite (c'est le nom sous lequel il désigne Justel ou tout autre de ses correspondants huguenots), demandez à vos ministres de vous montrer leurs dogmes dans l'Écriture ! et l'on devine la souriante assurance de l'homme qui connaît l'Écriture, et qui jouit par avance de l'embarras inextricable où cette simple petite question va jeter jusqu'aux moins dogmatisants d'entre les calvinistes [1].

Son œuvre tout entière, au surplus, qu'est-elle autre chose qu'une réfutation radicale du protestantisme? Tant de questions troublantes qu'il pose sur l'état des textes bibliques ne sont-elles pas restées encore aujourd'hui comme autant d'arguments invincibles contre le principe fondamental de la Réforme ? En montrant l'influence des circonstances de temps et de lieu sur la rédaction de l'Écriture, n'a-t-il pas établi que l'interprétation absolue et sans nuances de la Bible par la rigide dogmatique du calvinisme est le plus lourd des contre-sens théologiques ? Les protestants eux-mêmes ne l'ont-ils pas reconnu, et n'est-ce pas de leur côté uniquement, de la plume des Spanheim et des de Weil, des Le Clerc et des Jurieu, des Colomiès et des Wolf, des Basnage et des Vossius que sont parties toutes les attaques contre l'*Histoire critique du Vieux Testament* ? Aujourd'hui même ceux qui proclament la dissolution du protestantisme et nous annoncent sa fin prochaine, n'est-ce pas la critique simonienne qu'ils en rendent responsables ? Or, chose extraordinaire, ce sont précisément ceux-là mêmes qui épousant, avec les idées, les antipathies mêmes de Bossuet, seraient le plus tentés de tenir pour protestante la critique de R. Simon. Il faudrait pourtant choisir entre deux griefs si incompa-

1 *I. C.*, I, 32 ; *B. C.* 3, 280, etc.

tibles. La vérité est que le protestantisme n'était aux yeux de R. Simon qu'une scolastique, bien plus inacceptable que l'autre, et qu'étant d'essence proprement théologique, rien ne cadrait moins avec sa méthode historique d'exégèse : une forte autorité doctrinale, telle qu'on ne la trouve que dans l'Église romaine, n'était pas seulement un des articles de sa foi, c'était une des exigences les plus impérieuses de sa pensée, la nécessité la plus profonde de son système. Et si maintenant l'on demande pourquoi l'école de Port-Royal a si énergiquement réprouvé l'exégèse de R. Simon, on peut affirmer qu'outre la science qui lui manquait évidemment pour la comprendre, une certaine conception de l'Église lui faisait encore plus obstacle pour l'admettre [1].

Aussi, tandis que les théologiens de Port-Royal ont toujours l'air, en combattant le protestantisme, de chercher à s'en défendre eux-mêmes, et semblent vouloir, à grands coups de syllogismes et d'anathèmes, tenir à distance des adversaires dont ils ne sont pas bien sûrs de différer, R. Simon est suffisamment prémuni contre toute sympathie protestante par le dédain profond que lui inspire le savoir des Réformés. On pourrait même affirmer que les idées protestantes sur la grâce lui sont encore moins odieuses que l'ignorance des chefs de la Réforme en matière d'exégèse. Qu'on s'escrime contre les protestants dans ce Port-Royal où, selon les plus chères théories du protestantisme, on estime que la lumière infuse peut suppléer à la connaissance des grammaires et que tel docteur n'a pas eu besoin « de prendre le sens des paroles originales » grâce à l'illumination intérieure qui l'éclairait sur le fond de l'Écriture ! Ce n'est pas trop des plus âpres violences de polémique pour dissimuler une si plaisante conformité de vues avec

1. *L. C.*, I, 276. Les catholiques, R. Simon insiste sur ce point, ne sont obligés à prouver aucun de leurs dogmes, hormis l'autorité de l'Eglise.

les partisans bien connus de l'assistance du Saint-Esprit pour l'intelligence de la Bible ! Mais quelle apparence que R. Simon se soit jamais senti la moindre tendresse pour un Luther, qui a émaillé de tant de contre-sens sa traduction de la Bible ! et comme il faudrait peu le connaître pour le suspecter de quelque faveur à l'endroit d'un Calvin qui n'a pas donné moins d'entorses à la grammaire qu'au bon sens pour établir sur l'Écriture ses dogmes inhumains ! Qu'on songe donc enfin que le plus grand hébraïsant de la Réforme, Sébastien Munster, ignorait à ce point les langues de l'Orient qu'il a traduit par *chantre* le mot *Sar* que tout le monde sait être l'équivalent de Seigneur. Et l'on veut que R. Simon soit du parti de ces ignorants ! Sans doute ils ont rendu le service de promouvoir jusqu'à un certain point les études bibliques auxquelles ils étaient étrangers eux-mêmes, et R. Simon est tout à fait de l'avis du savant cordelier Alphonse a Castro qui remerciait Dieu d'avoir su tourner à la gloire de son Église les ravages que les protestants y avaient faits, puisque les catholiques ont abandonné depuis lors plus d'une étude vaine et ridicule. Mais que ne restaient-ils dans le sein de la catholicité, comme tant de grands savants très libres d'esprit leur en avaient déjà donné l'exemple, comme un Nicolas Clémengis, un abbé Trithème ou un Jean Reuchlin, qui étaient d'autres hellénistes, d'autres hébraïsants, il faut en convenir, que les chefs de la Réforme ? Ces doctes ont eu sans doute à subir quelques tribulations de la part des moines de leur temps : R. Simon sait trop bien ce qu'il en est pour ne pas les plaindre, mais il les félicite encore plus d'être restés fidèles jusqu'au bout à la confession antique, et d'être demeurés aussi bons catholiques qu'excellents grammairiens et solides exégètes [1].

1. *L. C.*, 2, 99 ; 4, 143, 164, 164 ; *B. C.*, 3, 179 : « Staphile, qui connaissait à fond le parti luthérien dans lequel il avait vécu, disait autrefois de la version allemande de Luther qu'on n'osait en parler mal

Peut-être ce jugement de R. Simon sur la Réforme paraîtra-t-il quelque peu absolu, et trouvera-t-on que, pour juger les réformateurs du XVIe siècle, il a pris un biais non moins étroit que singulier. Mais là se reconnaît son tour d'esprit : c'est à la science qu'il mesure les hommes, et nul moderne n'a été, semble-t-il, plus pénétré des doctrines bien connues du Talmud : « L'ignorant ne peut être religieux, la royauté même le cède à la science, et un bâtard instruit a le pas sur un grand-prêtre ignorant. » R. Simon avait trop fréquenté parmi les Talmudistes pour ne pas s'être imprégné de leurs maximes, et peut-être en contestera-t-on la parfaite justesse : il nous suffit de savoir quel profond éloignement elles lui inspiraient pour cette même Réforme dont Bossuet et Arnauld l'accusaient d'être le secret partisan.

Que de telles accusations aient été sensibles au religieux Oratorien, c'est ce que démontre assez le soin qu'il prit de s'en justifier. Mais il est bien remarquable qu'il ne s'en montra pas autrement surpris et que les plus véhéments reproches d'hérésie ou de compromission déshonorante ne parurent pas un instant troubler sa belle placidité d'érudit et de sage. Il avait déploré lui-même plus d'une fois les excès de polémique parmi les théologiens de son temps : quoi d'étonnant si l'habitude d'une dialectique intempérante et passionnée égarait une fois de plus jusqu'aux pires injures des controversistes de parti ? Mais c'est surtout quand il s'agit de réfuter les allégations de Bossuet, qu'il montre, avec le plus parfait sang-froid, une déférence qui ne lui fait pas peu d'honneur. Lui qui faisait profession de critique, c'est-à-dire, comme on sait, d'absolu détachement de soi-même, en vue d'arriver à la complète intelligence des autres, se rendait-il compte que ses

sans s'exposer à être maltraité des dames qui en faisaient leur délices, quoiqu'elle fût remplie de fautes ».

adversaires, admirables discuteurs et polémistes de génie, ne pouvaient l'être sans quelque parti pris de dialectique ni quelque entraînement de passion? Se disait-il, lui qui sentait si vivement les œuvres de goût, qu'après tout ce n'est pas payer trop cher d'un peu d'intempérance oratoire les beautés qui étincellent dans tant de chefs-d'œuvre littéraires et que les qualités de tout écrivain ont pour rançon certains défauts qui tiennent au même fonds et partent du même principe? Savait-il que la joie qu'il goûtait à retrouver sous les surcharges tardives l'état primitif des textes sacrés et la naïve émotion des premiers rédacteurs, le frisson surnaturel qui traverse les *Élévations sur les Mystères* et le *Mystère de Jésus* la procure au même degré, et qu'en fait de religieux ébranlement et de passion mystique il n'est rien peut-être dans le plus lointain passé que n'égalent certaines pages de ses adversaires d'un jour? Bref, lui qui comprenait tant de choses, se donnait-il la satisfaction délicate de comprendre Port-Royal et Bossuet, avec le plaisir en sus de démêler fort bien les raisons qui ne lui permettaient pas d'en être compris? On serait tenté de le croire à voir avec quel humble et patient respect il rétablit les faits, discute les interprétations, oppose de modestes remarques aux plus éloquentes ironies qu'on eût entendues de mémoire de théologien. Certes, les travaux préparatoires de R. Simon à son *Histoire Critique* ne sont pas pour l'exégète et pour l'historien religieux d'un médiocre prix : peut-être serait-ce pour le moraliste une bonne fortune encore plus rare, s'il se trouvait que, comparé à l'œuvre, l'ouvrier ne valût pas moins.

(*A suivre.*)

Paris. HENRI MARGIVAL.

LE

PROLOGUE DU QUATRIÈME ÉVANGILE

Quelques travaux récents[1] ont rappelé sur le prologue de saint Jean l'attention des exégètes. Certains passages qui ont donné lieu à des interprétations très diverses peuvent être examinés maintenant en tenant compte des données nouvelles ou plus précises que fournissent l'histoire et la critique du texte. Il se trouve justement qu'un problème assez curieux de critique textuelle se rattache à chacune des trois sections que l'on reconnaît communément dans le prologue (v. 1-5 ; 6-13 ; 14-18). On n'essayera pas de donner ici un commentaire complet de cette page unique dans la Bible, mais de déterminer autant que possible la portée et l'enchaînement des idées qui y sont contenues, d'après le sens naturel des mots, l'agencement rythmique des propositions, le témoignage des anciens auteurs ecclésiastiques et des manuscrits. Bien qu'on puisse dire de tout le morceau ce qu'un commentateur du XVIe siècle a dit d'un seul passage, à savoir, qu'il serait sans doute plus clair si les interprètes n'y avaient pas tant regardé[2], il ne nous paraît pas trop téméraire d'en reprendre encore une fois l'analyse et d'en essayer l'explication.

1. A. Resch, *Paralleltexte zu Johannes* ; P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den Evangelien.*

2. Maldonat, *Commentarii in quatuor evangelistas* éd. Mayence, 1874, II, 399 : « Minus meo judicio difficilis hic locus esset (il s'agit du v. 5), si nemo exposuisset. Nam per se facilem varietas interpretum difficilem reddidit. »

I

Les cinq premiers versets constituent par eux-mêmes une sorte de préface générale qui résume de façon abstraite le thème de l'Évangile, à seule fin de le rattacher une fois pour toutes à la notion du Logos, dont il ne sera plus parlé qu'une fois dans la suite du prologue, et qui ne sera pas même nommé dans le corps du livre [1]. Cette préface n'est pas moins remarquable par la forme que par le contenu. Elle renferme dix propositions réparties en trois groupes, chaque proposition et chaque groupe étant reliés entre eux par un artifice assez analogue à celui qu'on remarque dans certains psaumes, et qui consiste à reproduire au commencement d'une proposition le dernier mot ou le mot le plus important de la proposition précédente. Dans chaque groupe, on pourrait presque dire dans chaque strophe, la première proposition se présente comme une assertion, la seconde ou les deux suivantes comme un développement, et la dernière comme une conclusion. Les propositions, sans être soumises à une mesure rigoureuse, sont de longueur proportionnée et ne laissent pas d'avoir une certaine cadence musicale. Il va sans dire que cet arrangement n'est pas le fruit du hasard, qu'il a été dûment réfléchi, voulu, préparé par l'auteur, et qu'on aurait tort de le négliger dans l'interprétation du texte. On le reconnaît au premier coup d'œil en lisant l'original, et même dans une traduction :

1. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
καὶ θεὸς ἦ ὁ λόγος.

1. Les passages de l'Évangile où il est question de la parole du Christ ou de la parole de Dieu ne se réfèrent pas à la conception du Verbe éternel.

2. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.
3. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν.

4. [Ὃ γέγονεν] ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,
καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.
5. καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,
καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

Au *commencement* était le *Verbe*,
Et le *Verbe* était en *Dieu*,
Et le *Verbe* était *Dieu*.

Il était au *commencement* en *Dieu* :
Tout par *lui* fut *fait*,
Et sans *lui* rien n'a été *fait*.

Ce qui fut *fait* en lui(?) était *vie*,
Et la *vie* était la *lumière* des hommes;
Et la *lumière* luit dans l'*obscurité*,
Et l'*obscurité* ne l'a point saisie.

Le Verbe est considéré premièrement en lui-même et dans son rapport avec Dieu, puis dans son rapport avec le monde créé, finalement dans son rapport particulier avec les hommes.

« Au commencement », c'est-à-dire dès l'éternité, avant le temps, avant le monde, « était le Verbe. » Le Verbe est censé connu des lecteurs auxquels s'adresse l'évangéliste, et il n'est pas nécessaire de le définir autrement. Ce que l'auteur veut mettre en relief, c'est la priorité du Verbe sur toute créature, en ce qui regarde son origine. Quant au Logos, on devra comprendre que c'est la parole par laquelle Dieu est révélé. Le Verbe n'est pas la raison de Dieu, comme dans Philon, mais, s'il est permis de parler ainsi, l'expression de Dieu. Cette expression révélatrice existait dès le commencement, lorsque le monde n'existait pas encore. Il y a donc ici un commencement et une parole qui remontent plus haut que le commencement et la parole créatrice de Dieu dans le premier chapitre de la Genèse;

mais un rapport logique existe entre ces deux termes. La doctrine du Verbe dans saint Jean est fondée en partie sur le récit génésiaque, dont elle donne pour ainsi dire le commentaire métaphysique. Les termes abstraits que l'on trouvera plus loin, « la vie », « la lumière », ont un autre sens que dans le récit de la création ; mais ils s'y rattachent aussi à leur manière. Si la spéculation judéo-alexandrine a fourni à saint Jean le mot de Logos et lui a en quelque sorte préparé des lecteurs pour l'entendre ; si l'emprunt d'un tel mot ne peut être simple affaire de lexique et si le mot apporte avec lui l'idée qu'il représente, il est vrai pourtant que la doctrine johannique du Logos a des racines dans l'Ancien Testament, soit dans les livres sapientaux, soit dans le commentaire philosophique de la Genèse. La forme qu'elle prend dans l'Évangile est spécifiquement chrétienne. L'idée du Logos est le point où l'enseignement apostolique rejoint la philosophie du temps, mais c'est pour substituer à une notion indécise et flottante, familière d'ailleurs à beaucoup d'esprits, une notion très nette, qui introduit dans la donnée philosophique la consistance qui lui manquait. L'application de cette idée à l'histoire évangélique devient comme la définition scientifique du Christ Sauveur. C'est pourquoi l'on a pu dire que la mention du Logos au commencement du quatrième Évangile était une énigme et non une clef [1] : ce n'est pas la conception purement philosophique du Logos qui est développée dans l'Évangile, et on n'y entend que le Christ vie et lumière ; l'idée johannique du Verbe est à interpréter par l'Évangile et l'on s'exposerait à un perpétuel contresens en voulant expliquer l'Évangile par la théorie du Logos dans Philon [2].

1. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (3e éd.), I, 93.

2. Cf. Meyer-Weiss, *Das Johannes Evangelium* (8e éd.), 46-50 ; Holtzmann, *Hand-Commentar zum N. T.*, IV (2e éd.), 40-46 ; Schanz, *Evangelium des h. Johannes*, 65-70. Ce dernier commentateur est

Le Verbe n'a pas été prononcé dans le temps ni en vue du temps ; il existait indépendamment du temps ; « le Verbe était en Dieu », littéralement « vers Dieu », près de lui, uni à lui [1], ce qui suppose une distinction personnelle entre Dieu et le Logos. Le mot « Dieu » désigne ici le Père, selon l'usage commun du Nouveau Testament. L'évangéliste ne pouvait guère employer le mot « Père », n'ayant pas encore parlé du Verbe comme fils, d'autant que l'artifice de la première strophe réclamait l'emploi du mot « Dieu » à la fin du second membre de phrase, pour la reprise du troisième [2].

« Et le Verbe était Dieu. » Dans cette proposition, le mot θεός n'a pas l'article, afin de prévenir une équivoque ; car autrement on aurait pu traduire « Dieu était le Verbe », ou comprendre que le Verbe était personnellement identique à Dieu (le Père), mentionné dans la proposition précédente. Le sens de la phrase est évidemment : « Et le Verbe était de nature divine [3]. »

disposé à admettre une influence au moins indirecte de Philon sur saint Jean. « Ni l'Ancien Testament, observe-t-il (p. 70), ni les Targums, ni l'enseignement du Seigneur n'ont suggéré l'idée du Logos. Le mot même ne se trouve pas dans les discours de Jésus. Ces discours et les Synoptiques mettaient en avant le Fils de Dieu. Peut-être Jean avait-il déjà pris en considération, dans son enseignement oral, ce facteur important de la philosophie populaire d'alors, et a-t-il pu ainsi l'introduire sans autre explication. » MALDONAT, *op. cit.*, II, 381, disait déjà : « Voluit ergo Joannes accommodate ad usum loqui (en employant le mot λόγος), voluit intelligi. »

1. « Idem est *apud Deum* quod *in sinu Patris* (v. 18). » MALDONAT, *op. cit.*, II, 386.

2. « Magis usitate Verbum Dei quam Verbum Patris dicitur ..... Orationi gratia perfisset, si dixisset : *Et Verbum erat apud Patrem* ; nec enim a Patre poterat alterum membrum incipere : *Et Pater erat Verbum*, quia Verbum non est Pater. » MALDONAT, *loc. cit.*

3. La remarque d'Origène (*In Ev. Joan.*, t. II, 2 ; éd. Brooke, I, 58) ne laisse pas d'être fondée : Τίθησι μὲν γὰρ (ὁ Ἰωάννης) τὸ ἄρθρον ὅτε ἡ θεός ὀνομαστέα ἐπὶ τοῦ ἀγενήτου τάσσεται τῶν ὅλων αἰτίου, σιωπᾷ δὲ αὐτὸ ὅτε ὁ λόγος θεὸς ὀνομάζεται ..... Αὐτόθεος ὁ θεός. Il convient néanmoins d'observer que si ὁ θεός désigne le Père, θεός n'est pas employé abso-

Le premier membre de la seconde strophe résume l'enseignement de la première, et cet enseignement sert de point de départ à un développement nouveau. Le Verbe, « était au commencement en Dieu » : tel est son rapport avec le Créateur. Et voici dans quel rapport il se trouve avec la créature : « Tout a été fait par lui. » Le monde a été créé par le Verbe, non qu'on retire à Dieu la puissance créatrice pour l'attribuer au Verbe seul, mais parce que celui-ci est présenté comme la cause intermédiaire de la création. Dieu a créé le monde par son Verbe. Dieu s'exprime lui-même par son Verbe, il crée par son Verbe, il se révèle par son Verbe. Le Verbe est l'intermédiaire entre Dieu et le monde. Il n'est pas l'instrument dont Dieu se sert pour créer le monde ; car il est la Parole subsistante à qui la puissance divine est communiquée, en qui elle réside, en qui elle repose, pour ainsi parler, avant de se manifester dans l'œuvre de la création. Bien que Dieu crée par son Verbe, le Verbe n'existe pas pour la création ; il existe pour le Père, dans le sein duquel il était au commencement, « avant que le monde fût [1] ». Tous les êtres créés sont venus à l'existence par le Verbe : il n'y a pas d'exception. Par une sorte de parallélisme antithétique, la proposition affirmative : « Tout a été fait par lui » est complétée par une proposition négative : « Et rien n'a été fait sans lui. » Si l'Évangile était à interpréter par Philon, il y aurait lieu de soupçonner que la matière pourrait n'être pas comprise parmi les créatures, ou que la proposition « tout ce qui est venu à l'existence » vise les différents êtres créés, non la matière d'où ils ont été tirés, et que cette proposition n'exprime pas l'idée absolue de la création *ex nihilo*. Mais saint Jean n'est pas un philosophe. Il sait que Dieu a créé le monde par son Verbe, et qu'il lui a

lument pour désigner le Verbe, mais seulement comme attribut pour faire connaître sa nature.

1. Jean, xvii, 5.

suffi de dire pour que tout existât. La notion religieuse de la création n'a aucun égard à la matière première. Dieu a dit : tout fut fait, la matière avec les choses, la matière dans les choses. Et cette notion se trouve être d'une meilleure philosophie que l'autre. Nulle part, l'évangéliste ne donne à entendre que la matière du monde ait existé avant la création, et il donne à entendre positivement le contraire, car on ne voit pas ce que ferait la matière à côté du Dieu et du Verbe, « avant la fondation du monde [1] ».

On lit ordinairement : « Et sans lui n'a été fait rien de ce qui fut fait. » Cette construction paraît commandée par le sens. Il est d'autant plus surprenant qu'elle soit écartée par les autorités les plus anciennes, qui rattachent les mots « ce qui fut fait » à la strophe suivante. On peut dire qu'il y avait à cet égard une tradition ferme jusqu'au IVe siècle, quoique l'on ne s'accordât pas sur la façon de couper et d'entendre la proposition : « Ce qui fut fait en lui était vie. » Les uns rattachaient les mots « en lui » à « ce qui fut fait [2] » ; les autres à « était vie [3] ». On a même exemple de la construction bizarre et visiblement fausse : « Et sans lui rien n'a été fait de ce qui fut fait en lui [4]. » La lecture ancienne a eu le malheur d'être exploitée par les hérétiques. Les gnostiques trouvaient dans ce membre de phrase leur éon féminin Zoé (la Vie), lisant : « Ce qui fut fait en lui (dans le Logos) était Vie. » Les manichéens

1. Πρὸ καταβολῆς κόσμου. JEAN, XVII, 24.

2. Valentiniens, Origène, saint Hilaire, ariens, pneumatomaques, manichéens. Origène se moque des gnostiques : Λεγέτωσαν οὖν ἡμῖν πῶς ἡ σύζυγος τοῦ λόγου ζωὴ γέγονεν ἐν τῷ λόγῳ, καὶ πῶς μᾶλλον τοῦ λόγου ἡ ζωὴ φῶς ἐστι τῶν ἀνθρώπων. Mais sa propre explication est presque aussi arbitraire. D'après lui, ce n'est pas dans le Verbe éternel qu'est la vie, mais dans le nôtre, bien qu'il ne s'agisse pas ici de la vie corporelle : Ὅτι ζωὴ ἐνταῦθα οὐχ ἡ κοινὴ λογικῶν καὶ ἀλόγων λέγεται, ἀλλ' ἡ ἐπιγενομένη τῷ ἐν ἡμῖν συμπληρουμένῳ λόγῳ, τῆς μετοχῆς ἀπὸ τοῦ πρώτου λαμβανομένης λόγου. (*Op. cit.*, II, 24 ; Brooke, I, 89.

3. Saint Cyrille, saint Augustin, etc.

4. Saint Épiphane, saint Grégoire de Nysse.

y voyaient la distinction de ce qui avait été fait dans le Verbe, ou par le Verbe, et de ce qui n'avait pas été fait par lui, c'est-à-dire la distinction des deux principes, le bon et le mauvais. Les eunomiens et les macédoniens (pneumatomaques) pensaient que le Saint-Esprit était désigné par les mots : « Ce qui fut fait en lui », et ils en concluaient que le Saint-Esprit n'était qu'une créature. Saint Ambroise dit que les ariens voulaient trouver dans ces mots la preuve que le Verbe lui-même avait été fait [1]. En face de ces interprétations hérétiques, l'ancienne ponctuation orthodoxe semblait fournir un sens peu consistant. Du moment qu'on faisait de « ce qui fut fait » le sujet de la phrase, et qu'on lisait : « Ce qui fut fait était vie en lui », on était obligé d'entendre le mot « vie » de la vie communiquée par le Verbe aux créatures, et c'est probablement à raison de cette interprétation qu'un certain nombre d'anciens témoins ont le présent : « Et ce qui a été fait *est* [2] vie en lui » ; ou bien on se rejetait sur l'existence idéale des choses dans le Verbe avant la création [3]. Les deux interprétations sont peu naturelles, puisque le mot « vie » se trouvera ensuite appliqué au Verbe lui-même, qui est la vie et la lumière, et ne signifiera plus la vie des choses dans le Verbe. Qu'il s'agisse de la vie naturelle censée communiquée aux créatures par le Verbe, ou de l'existence idéale des créatures dans le Verbe avant la création, la pensée n'a rien que de

1. *De fide*, III, 6.

2. Origène, qui suit la leçon ἦν, mentionne la variante ἐστι comme se trouvant (καὶ τάχα οὐκ ἀπιθάνως) dans quelques manuscrits. (*Op. cit.*, II, 19; Brooke, II, 84.) Tischendorf adopte cette lecture qui est celle du ms. Sinaïtique ; mais, si répandue qu'elle ait pu être dans l'antiquité, c'est une correction voulue de la leçon ἦν.

3. Saint Augustin et beaucoup d'autres après lui. « Recevons toutes les lumières que l'Évangile nous présente. Nous voyons ici que tout, et même les choses inanimées qui n'ont point de vie en elles-mêmes étaient vie dans le Verbe divin par son idée et par sa pensée éternelle. » Bossuet, *Élévations*, 12e sem., 10 élév. Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*, p. 1, q. 18, a. 4.

subtil en soi et elle est contredite par le contexte immédiat. Chétif rempart contre les interprétations hérétiques greffées sur ce passage ! La ponctuation que saint Ambroise dit avoir été celle des Alexandrins et des Égyptiens était infiniment plus commode contre Arius et Macédonius. Si on lit : « Rien n'a été fait sans lui de ce qui a été fait ; en lui était la vie », on n'a plus de difficulté. L'idée est plane, et l'hérétique est désarçonné. La tradition finit par céder à l'utilité et à la facilité du sens [1]. Les interprètes modernes condamnent à la fois la construction et les interprétations anciennes. Il nous semble qu'il y aurait lieu de séparer celles-ci de celle-là. Les interprétations anciennes sont en désaccord avec le contexte ; mais la construction est réclamée par la loi rythmique du discours. De plus, la fermeté de la tradition à maintenir une lecture dont on ne percevait pas nettement le sens est un indice que le critique ne doit pas négliger. La construction peut être primitive, sans que les interprétations soient tout à fait justes. Et la leçon actuelle, si facile, ne pèche-t-elle point par excès de facilité ?

En complétant par ὃ γέγονεν la proposition χαὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, on n'ajoute absolument rien au sens de cette proposition : il n'y a là ni explication ni emphase, mais simple développement pléonastique du discours. Le membre strophique s'alourdit et devient trop long. Tout lien est brisé entre la seconde strophe et la troisième. Celle-ci commence par une proposition boiteuse,

1. La leçon vulgaire paraît avoir été adoptée d'abord en Égypte (peut-être dans la recension d'Hésychius). Saint Ambroise (Ps. 36, 35) : « Alexandrini quidem et Ægyptii (il s'agit des contemporains et non des anciens docteurs d'Alexandrie ; ailleurs, *De fide*, III, 6, *supr. cit.*, saint Ambroise dit : plerique docti et fideles) legunt : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est*, et interposita distinctione subjiciunt : *In ipso vita est*. Salva sit fidelibus illa distinctio, ego non vereor legere : *Quod factum est in ipso, vita est*, et nihil habet quod teneat Arianus, quia non illius venena considero, sed lectionis sacrae consuetudinem recognosco. »

visiblement trop courte, incomplète, et de sens indéterminé. « En lui était vie. » Il y avait de la vie dans le Verbe : ainsi la pensée de l'auteur, qui considérait le Verbe dans son rapport avec la création, remonte maintenant dans l'éternité pour contempler de nouveau le Verbe en lui-même. Et tout aussitôt l'on retombe dans le temps, dans la création, sur la terre; la vie que l'on regarde dans le Verbe est présentée comme la lumière des hommes. Il n'y a pas plus d'harmonie entre les deux membres de phrase qu'il n'y a d'équilibre dans le premier, et de logique dans le rapport établi entre cette strophe et la précédente.

La phrase ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν est susceptible d'un sens très facile et très naturel, qui s'accorde parfaitement avec le contexte et qui est même, en quelque façon, réclamé par lui. Si on le propose ici avec quelque hésitation, ce n'est pas qu'on ne le trouve infiniment probable, mais c'est que l'on paraît toujours téméraire lorsqu'on apporte une interprétation nouvelle à un texte que les commentateurs ont retourné depuis des siècles sans avoir soupçonné ce que l'on croit y voir. Mais on peut dire, dans le cas présent, que la tradition est partagée, que la lecture et l'interprétation communément reçues depuis le ve siècle ne sont pas vraiment traditionnelles, puisque les plus anciens témoignages leur sont contraires. La faveur que leur accorde maintenant la critique ne peut accroître sensiblement leur autorité, si cette critique a manqué de circonspection, de largeur et de perspicacité. Reprendre la construction ancienne, y trouver un sens clair, logique, orthodoxe, c'est relever en quelque sorte la tradition primitive du discrédit où elle est tombée sur ce point, alors qu'elle ne le méritait pas entièrement. Qu'il nous soit donc permis de soumettre au jugement des théologiens et des critiques, en reprenant la lecture ancienne, de préférence à celle que les docteurs plus récents ont trouvée si avantageuse

entre les ariens et les pneumatomaques, cette traduction : « Ce qui était, en *cela* était vie. »

Rien n'est plus familier à l'auteur du quatrième Évangile que de placer ainsi en tête de la phrase une sorte de proposition absolue, et de continuer son discours en changeant le sujet. Quelques versets plus loin, dans la suite du prologue, on a un exemple de la même construction : « Mais ceux qui l'ont reçu, il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu [1]. » L'évangéliste va parler de ce que le Verbe a fait dans le monde créé par lui, et, pour désigner le monde, il emploie le terme que lui fournissaient les derniers membres de la strophe précédente. Mais comme il ne s'agit pas d'un rôle quelconque du Verbe dans le monde et que la seule mission dont on veuille parler ici est l'incarnation, « ce qui fut fait » se trouve représenter le genre humain, ou la terre habitée par les hommes. Un parallélisme très régulier existe entre les deux propositions : « En ce qui fut fait », dans le monde, « il y eut vie », c'est-à-dire la manifestation du Verbe, qui est pour les hommes la source de la vie éternelle, et : « La vie était la lumière des hommes », la vie qui apparaissait dans le Verbe incarné était pour les hommes la lumière du salut.

Les commentateurs ont souvent cherché à reconstituer au moyen du prologue de saint Jean une sorte d'histoire complète du Verbe, et ils se sont préoccupés de retrouver dans ce passage une indication sur son rôle dans l'intervalle compris entre la création et l'incarnation. Le fait est que l'évangéliste ne paraît pas avoir grand souci de cet intervalle et de la façon dont il a pu être employé. Une seule idée remplit le prologue : le Verbe par qui Dieu a fait le monde est le Fils de Dieu, Jésus, qui nous a donné la lumière et la vie, la vérité et la grâce [2]. Dans la seconde

1. Cf. Jean, xv, 2; xvii, 2, 24.

2. « Significans (Johannes) quoniam per Verbum, per quod Deus perfecit conditionem, in hoc et salutem his qui in conditione sunt,

partie du prologue il sera question de la lumière et de la vie surnaturelles que le Verbe incarné apporte aux hommes. Il n'est pas question d'autre chose dans la première partie. Pas plus dans un endroit que dans l'autre l'évangéliste n'a particulièrement en vue les lumières de la raison et la vie naturelle [1], ou même la révélation de l'Ancien Testament. Les mots « lumière » et « vie » ne sont pas employés par lui en deux sens différents. Rien n'indique une double acception ; rien ne demande qu'on suppose dans le texte une équivoque. Il est vrai seulement que la thèse de l'Évangile, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est énoncée dans la première partie du prologue en termes abstraits, tandis que, dans la seconde partie, on passe de l'abstrait au concret, de la métaphysique à l'histoire, comme si l'écrivain sacré avait voulu ménager une transition entre la théorie et le récit de la rédemption opérée par Jésus.

Saint Jean ne considère pas la vie dans le Verbe : en ce cas, il n'aurait pas manqué de dire que le Verbe était la vie. Mais la vie et la lumière dont il parle sont conçus par rapport aux hommes : ce sont les avantages qui leur sont procurés par le Verbe fait chair. Aussi bien, si l'Évangile ne dit pas du Verbe qu'il est la lumière et la vie, Jésus le dira de lui-même. C'est que le Verbe devient lumière et vie pour les hommes par son incarnation. Le point de vue de l'évangéliste étant ce qu'il est, il ne reste aucune place dans sa pensée pour la vie qui aurait existé de toute éternité dans le Verbe et qui aurait été communiquée d'une certaine façon par la création. Ce que saint Jean appelle vie et lumière, c'est la grâce et la vérité dont Jésus est le

praestitit hominibus, sic inchoavit in ea quae est secundum Evangelium doctrina : *In principio erat Verbum.* » SAINT IRÉNÉE, *Haer.*, I, 1.

1. « Probabilis conjectura si Aristotelem interpretaremur ..... Ubique lux pro spirituali hominum illustratione ponitur. Ac nescio an ullum ex scripturis sacris exemplum proferri possit, ubi lux aut lumen rationem significat naturalem. » MALDONAT, *op. cit.*, II, 396, 398.

médiateur. La formule : « Dans le monde il y eut vie » équivaut à ce qu'on lira plus loin (v. 14, 17) : « Le Verbe s'est fait chair...; la grâce est venue par Jésus-Christ. » Et la formule : « La vie était la lumière des hommes » est expliquée au même endroit par « Nous avons vu sa gloire...; la vérité est venue par Jésus-Christ. » Les deux visent directement la communication de vie, la manifestation de lumière, qui s'est faite et qui se fait par le Fils de Dieu, Jésus, le Verbe incarné [1].

« La lumière luit dans l'obscurité. » Cette lumière est celle que le Fils de Dieu répand dans le monde. La lumière et l'obscurité sont des termes métaphoriques et représentent la vérité et l'erreur, la lumière du Christ et la corruption du monde. On ne doit pas prendre la proposition tout entière pour une comparaison dont le terme principal serait sous-entendu : de même que la lumière brille dans l'obscurité, ainsi la vérité du Christ paraît dans le monde. La lumière dont il s'agit est « la lumière des hommes », celle qui accompagne la vie offerte par Jésus, comme on le voit par le verset précédent. Le mot qui sert d'attribut dans la dernière proposition de ce verset et qui est répété comme sujet dans la proposition suivante doit avoir une signification identique dans les deux cas. De même « l'obscurité » doit représenter le monde à qui la lumière est proposée, et qui résiste à la lumière. Si l'évangéliste emploie le présent, c'est que la manifestation dont il parle n'a pas cessé encore et que tous les croyants en profitent [2]. La lumière n'est pas étouffée par les ténèbres. Le Verbe fait chair a « vaincu le monde [3] ».

1. « De illa ipsa vita Joannes, non quatenus Verbi, sed quatenus nostra erat, loquebatur. » MALDONAT, *op. cit.*, II, 397. Cf. I JEAN, I, 2 : Καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν.

2. Cf. I JEAN, II, 8 : ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.

3. JEAN, XVI, 33.

Si l'on entend la dernière proposition de cette strophe dans le sens que lui donnent les Pères latins et la plupart des interprètes modernes : « Et les ténèbres ne l'ont pas reçue », les hommes ne s'étant pas approprié la lumière [1], cette partie du prologue finira sur une pensée vague, sans objet précis, presque contradictoire. On vient de montrer la lumière brillant dans les ténèbres : il est donc certain déjà que les ténèbres n'ont pas reçu en elles la lumière, sans quoi elles ne seraient plus ténèbres. Il est même impossible qu'elles participent à la lumière, car lumière et ténèbres sont évidemment conçues comme deux entités irréductibles, deux forces morales contraires l'une à l'autre. Saint Jean aurait-il voulu dire que les ténèbres n'avaient pas absorbé la lumière? Ce serait une façon par trop atténuée de célébrer le triomphe de la lumière sur les ténèbres, du Christ sur le monde. Mais s'il a voulu dire que certains hommes n'ont pas profité de la lumière, il s'est exprimé de façon fort incorrecte, car en interrogeant les termes symboliques dont il se sert, on ne voit pas que « l'obscurité » soit une quantité plus divisible que « la lumière ». L'une est ennemie de l'autre et peut lui céder la place, vaincue par elle. Quant à faire embrasser la lumière par les ténèbres ou à signaler comme chose remarquable que les ténèbres n'ont pas embrassé la lumière, c'est à quoi l'évangéliste aura difficilement songé [2]. Peut-être le pluriel *tenebrae* de la Vulgate aura-t-il contribué autant que le *comprehenderunt* à tourner la pensée des commentateurs occidentaux vers les hommes

1. « Christus natura sua lux erat, bonitate vero sua omnes prorsus homines volebat illuminare ; homines autem malitia sua oblatam ab eo lucem recipere noluerunt. » MALDONAT, *op. cit.*, II, 400.

2. « Si la σκοτία, comme telle, ne reçoit pas la lumière, il n'y a aucune apparition de lumière (puisque la lumière est dans la σκοτία), et s'il est question d'une partie de la σκοτία qui ne se laisse pas éclairer, la chose n'a pas besoin d'être dite » (puisque l'obscurité n'existe qu'à condition de n'être pas éclairée). MEYER-WEISS, *op. cit.*, 57.

ténébreux. On a supposé que le choix du verbe n'avait pas été gouverné par le terme figuré qui sert de sujet. On a pensé aux hommes qui n'ont pas voulu comprendre la vérité de l'Évangile. Cependant saint Jean a parlé de la σκοτία, et il ne serait pas naturel qu'il attribuât à la σκοτία un acte d'intelligence. Il a dit que la lumière brille et non qu'elle instruit ; il n'a pas dû dire que l'obscurité « n'a pas compris » la lumière. Après avoir déclaré que la vie est devenue la lumière des hommes, il n'a pas dû résumer toute l'efficacité, toute l'histoire de la lumière parmi les hommes, en ce qu'elle brille au milieu de l'obscurité, comme si elle ne faisait pas autre chose et avait pour succès principal de n'être pas reçue par l'obscurité. Le lecteur attend une indication positive touchant l'action de la lumière, un bulletin de victoire et non un aveu d'impuissance. L'œuvre de la lumière ne peut aboutir à un résultat négatif. Saint Jean, dans cette partie du prologue, résume en termes généraux et abstraits l'économie de l'Évangile : il ne la concevait pas simplement comme une proposition de salut qui avait été refusée.

La plupart des Pères grecs, dont le témoignage est ici particulièrement important, parce qu'ils ont été bons juges du sens qui convenait au verbe κατέλαβεν (*comprehenderunt* dans la Vulgate), ont pensé que saint Jean relevait dans cette proposition l'incapacité des ténèbres à étouffer la lumière [1]. « L'obscurité ne l'a point

1. Par ex., Origène (*op. cit.*, II, 27 ; Brooke, I, 92) : Ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν· εἰ γὰρ οὐ κατέλαβε διώξασα οὐ κατέλαβε. Καὶ ὅτι ἐδίωξεν ἡ σκοτία τὸ φῶς δῆλον ἔκ τε ὧν πέπονθεν ὁ σωτὴρ καὶ οἱ παραδεξάμενοι αὐτοῦ τὰ μαθήματα, τὰ ἴδια τέκνα, τῆς σκοτίας ἐνεργούσης κατὰ τῶν υἱῶν τοῦ φωτὸς καὶ βουληθείσης ἀποδιῶξαι ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων τὸ φῶς. Ἀλλ' ἐπεί, ἐὰν θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, οὐδεὶς κἂν βούληται δυνήσεται καθ' ἡμῶν, ὅσῳ ἑαυτοὺς ἐταπείνουν, τοσούτῳ πλείους ἐγίνοντο, καὶ κατίσχυον σφόδρα σφόδρα. Au témoignage des Pères grecs on peut ajouter celui du Diatessaron et de saint Éphrem (*Ev. concord. expos.*, éd. Mösinger, p. 5, cité par Resch, *Paralleltexte zu Johannes*, 54) : « Et haec lux in tenebris lucebat, et tenebrae eam non *vicerunt*. »

arrêtée », contenue, retenue. La lumière a fait son chemin dans le monde malgré les ténèbres qui y règnent. Que cette idée soit bien celle de saint Jean, c'est ce qui résulte du parallélisme qui existe entre les deux parties du prologue et qui se trouve garanti par cette interprétation : la première partie conclut au triomphe de la lumière sur l'obscurité ; la seconde conclut à la manifestation de vérité qui est procurée aux hommes par le Fils de Dieu ; d'un côté comme de l'autre, c'est la lumière qui l'emporte, la vérité qui se fait jour, malgré l'opposition du monde. La même idée se retrouve dans un passage parallèle de la première Épître de saint Jean [1], où les ténèbres qui ont été chassées des âmes fidèles se trouvent en opposition avec la lumière qui brille maintenant pour elles. Le même verbe καταλαμβάνειν se retrouve encore une fois dans le quatrième Évangile, toujours associé avec les ténèbres, lorsque Jésus dit aux Juifs : « Pour un peu de temps encore la lumière est parmi vous. Marchez, tant que vous avez la lumière, de peur que les ténèbres ne vous *prennent*. Car celui qui marche dans les ténèbres ne sait où il va [2]. » La lumière et les ténèbres dont on parle en cet endroit sont les mêmes que dans le prologue. L'association d'idées est la même. Pourquoi le même verbe serait-il employé en deux sens différents dans deux phrases qui sont si étroitement apparentées pour le fond et pour l'expression ?

1. I Jean, ii, 8, *supr. cit.*

2. Jean, xii, 35 : περιπατεῖτε ὡς τὸ φῶς ἔχετε, ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ. En dehors de ce passage, le verbe καταλαμβάνειν ne se rencontre plus que dans la section de la femme adultère (Jean, viii, 3-4), employé à la forme passive. Les mss. S et D lisent aussi : κατέλαβεν δὲ αὐτοῦς ἡ σκοτία, dans Jean, vi, 17, au lieu de : καὶ σκοτία ἤδη ἐγεγόνει. Si la leçon de ces mss. était authentique, ce qui est peu probable, il n'y aurait rien à en tirer contre l'interprétation proposée pour Jean, i, 5, et xii, 35, d'autant que l'évangéliste aurait en vue non seulement le fait des ténèbres, mais la signification symbolique de cette circonstance dans le récit.

On dit [1] que, dans le passage cité, le verbe signifie « surprendre », sens qui ne convient pas au prologue, tandis que le sens de « saisir, appréhender », se trouve garanti par l'Ecclésiastique et l'Épître aux Romains [2]. Il ne s'agit pas d'une simple surprise, de la nuit qui attend le voyageur, mais de la puissance ténébreuse qui l'envahit en le rejoignant et le met dans l'impossibilité de continuer sa route, de marcher dans la lumière et la vie. Les deux passages de l'Évangile sont rigoureusement parallèles : d'un côté nous voyons les ténèbres qui, d'une manière générale, n'ont pas réussi à arrêter la lumière ; de l'autre, les ténèbres qui, dans le cas particulier des Juifs, vont bientôt les arrêter, sans qu'ils retrouvent ensuite la lumière maintenant offerte. Au contraire, les endroits cités de l'Ecclésiastique et de saint Paul ne sont pas réellement parallèles aux textes évangéliques, puisque les hommes y sont le sujet du discours. Pour établir le parallélisme, on suppose toujours implicitement que σκοτία, dans le prologue de saint Jean, se rapporte directement aux hommes, et que le verbe doit exprimer une action convenable à des hommes. Or, l'hypothèse est toute gratuite. Les ténèbres ne désignent pas plus les incrédules que la lumière ne désigne les fidèles. Si l'on veut définir en deux mots la lumière et les ténèbres, il faut dire que la lumière est le salut par Jésus, et que les ténèbres sont le péché, la puissance du mal et du démon [3].

Ainsi la première partie du prologue de saint Jean, celle qui constitue à vrai dire la préface de l'Évangile, est parfaitement une dans la pensée, régulière dans la construc-

1. Holtzmann, *op. cit.*, 30.

2. *Eccli.*, xv, 1, 7 ; *Rom.*, ix, 30, où il est question de s'approprier la justice.

3. Cf. Jean, viii, 12 : ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου. I Jean, i, 5 : ὁ θεὸς φῶς ἐστι καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. « Tenebrae quae luci Christi opponuntur, perpetuo pro morum pravitate et vitae erroribus accipiuntur, a quibus nos Christus revocavit. » Maldonat, *op. cit.*, II, 398.

tion, claire dans l'expression. Elle contient la formule du salut. La seconde partie, plus développée, en donnera l'explication réelle et concrète ; puis viendra le récit, à l'appui de la préface générale et de l'introduction historique. Mais l'unité intime et l'harmonie extérieure de la préface générale paraissent dépendre de la lecture : « En ce qui fut fait parut la vie. » Si l'on écarte cette lecture, on crée une incohérence dans la pensée et dans le développement littéraire. De même, la clarté de la conclusion ne semble assurée que si les termes « vie, lumière, ténèbres » ont le même sens dans le prologue que dans le corps du livre : sinon l'on ne sait plus ce qu'est la vie, et quel est au juste le rapport des ténèbres et de la lumière. Le Verbe, qui était au commencement en Dieu et par qui le monde a été fait, a paru dans le monde, apportant la vie éternelle, sans que les ténèbres aient pu l'empêcher de faire ici-bas son œuvre de lumière.

(*A suivre.*)

Neuilly-sur-Seine. ALFRED LOISY.

MANNING AVANT SA CONVERSION[1]

Henry-Édouard Manning naquit à Totteridge, le 15 juillet 1808[2], de William Manning, qui fut membre de la Chambre des Communes et directeur à la Banque d'Angleterre, et de Mary Hunter, sœur du lord-maire de Londres, sir Charles Hunter. Il fut baptisé seulement le 25 mai 1809, dix mois après sa naissance. Ses parents étaient des anglicans du parti de la haute Église. Sa mère était d'un caractère fortement trempé, et son fils avait hérité d'elle. Femme cultivée pour l'époque, elle fut la première institutrice de Henry-Édouard, à qui elle enseigna l'alphabet, le catéchisme, les premiers éléments de la grammaire latine. A la maison du banquier fréquentaient l'évêque de Londres, Porteus, et Pelham, évêque de Lincoln. Manning raconte que, sous l'influence de ces hauts dignitaires, son

1. La *Revue* publie les bonnes feuilles d'une étude qui formera plusieurs chapitres de la *Vie du cardinal Manning* que M. Hemmer publiera prochainement à la librairie Lethielleux. Dans certaines parties de cet ouvrage, l'auteur utilise la biographie allemande de M. Bellesheim; mais l'étude dont nous commençons aujourd'hui la publication est entièrement originale. [N. d. l. R.]

Cette étude est faite d'après les documents édités par M. Edmund Sheridan Purcell, dans son grand ouvrage *Life of Cardinal Manning*, deux volumes in-8°, parus à Londres, Macmillan, 1896. Nous remercions M. Purcell de nous avoir gracieusement autorisé à citer les pièces originales qu'il a publiées. [N. de l'auteur.]

2. Date communément indiquée. M. Purcell, t. I, p. 693-694, adopte la date de 1807, d'après des données qui ne nous paraissent pas suffisamment probantes pour prévaloir sur l'unanimité des témoignages.

père décida de très bonne heure son entrée dans le clergé : « Mes frères m'appelaient couramment le *pasteur*, ce qui me fit détester ce projet; mais j'avais l'habitude de monter mon poney dans le parc, en compagnie de l'évêque de Lincoln, et je me soumis passivement à ma destinée [1]. » Ni l'évangélisme, dans lequel il devait faire un stage de quelques années, ni le catholicisme, dernier terme de son évolution religieuse, n'eurent d'action sur les premières années de sa jeunesse. C'est à peine si les anciens préjugés contre l'Église s'effaçaient à cette époque dans les esprits, grâce à l'attitude édifiante des prêtres et des évêques français jetés par la Révolution sur les rivages hospitaliers de l'Angleterre.

I

AVANT LES ORDRES

Rien ne distinguait le jeune Manning de ses camarades lorsqu'il commença de fréquenter les écoles. Ses parents l'envoyèrent d'abord aux cours du collège de Harrow. En véritable Anglais, il se signala bientôt dans quelques exercices du corps, particulièrement au jeu du *cricket*. Son instruction religieuse fut sommaire; mais s'il n'avait point encore de piété proprement dite, il conserva du moins sa foi et l'habitude de la prière de tous les jours. La dignité de sa vie, l'aménité de son caractère lui gagnèrent l'estime de ses condisciples, d'un Chevenix Trensch, futur archevêque anglican de Dublin, et d'un Charles Wordsworth, qui devint évêque de Saint-André. Au collège, il ne fut soumis à aucun genre de contrainte, malgré son peu d'application. Ni ses maîtres, ni ses cama-

1. Journal de Manning de 1878-82, cité par PURCELL, *Life*, I, 7.

rades ne lui présagèrent alors des destinées brillantes. Sans être un élève dissipé, il dérobait au travail de l'étude un temps qu'il consacrait à des lectures favorites. Quand il quitta Harrow (Noël 1826), une double épreuve l'attendait : sa sœur Harriet, la compagne préférée de ses jeux, qu'il traitait familièrement de « méthodiste », à cause de sa piété et de sa ferveur, lui fut enlevée après une courte maladie. De plus, son père, dont la fortune était ébranlée, reculait devant les frais d'une éducation à l'université d'Oxford. Il fallut les instances de John Anderdon, beau-frère et tendre ami de Manning, pour obtenir que Henry-Édouard, après un court séjour à Paulshot, chez le chanoine Fisher, fût envoyé à l'université.

Immatriculé au collège de Balliol, à Oxford, le 2 avril 1827, Manning résolut de se mettre hors de pair. *Aut Caesar, aut nihil* était sa devise : « Je travaille à devenir *Caesar*, écrit-il à son beau-frère, sachant que je puis être *nihil*. » Il s'adonna entièrement, cette fois, à ses études apprenant le français pendant ses vacances, au cours de voyages en Suisse et en France. Il y joignit bientôt l'italien. Ses efforts furent récompensés aux examens qui couronnèrent sa carrière d'étudiant à l'université, en novembre 1830. Il obtint le diplôme d'honneur, ou *first-class*, pour les études classiques.

Toutefois, Manning ne mena point à Oxford une vie aussi retirée, aussi studieuse que tel de ses camarades, M. Gladstone, par exemple, entré peu après lui dans un des collèges. Il se confinait moins dans les bibliothèques. La vie active lui souriait davantage et il prenait volontiers part aux parlotes d'étudiants et à tous les événements de la carrière universitaire. Peu de temps avant son arrivée, s'était fondée une conférence d'étudiants, dite *Oxford Union*, dans laquelle avait brillé Samuel Wilberforce. On y discutait toute sorte de questions politiques, scientifiques, économiques ou littéraires. Après le départ de

Wilberforce, Manning prit à ces débats une part glorieuse. S'il n'est pas souvent nommé dans les mémoires du temps, c'est que les écrivains les plus illustres l'ont précédé ou suivi à Oxford. Newman avait fait ses classes neuf années avant lui. Campbell Tait, qui au sortir de Glasgow entra au collège de Balliol, et qui devint plus tard archevêque de Cantorbéry, William George Ward, que nous retrouverons parmi les adjudants de l'archevêque de Westminster, arrivèrent à Oxford au moment où Manning y terminait ses études. Quant au beau-frère de Newman, J.-B. Mozley, il était distancé par Manning de quatre années scolaires. Malgré le silence relatif qui couvre l'existence de Manning à Balliol, et ses succès dans les joutes oratoires de l'*Oxford Union*, l'université a gardé mémoire de la séance où Manning, au nom d'Oxford, soutint la gloire de Byron contre trois admirateurs passionnés de Shelley, délégués pour cette lutte par l'université de Cambridge.

A l'époque où Manning séjournait à Oxford, on voyait poindre les premiers indices d'un renouveau religieux. La foi officielle de l'Angleterre était sur le point de subir une tourmente comme elle n'en avait encore point connue. Elle avait pourtant passé par bien des avatars depuis qu'au luthéranisme bâtard d'Édouard VI avait succédé, sous la reine Élisabeth, un calvinisme accommodé aux formes de la hiérarchie. Puis, Jacques Ier avait permis au clergé d'importer la théologie arminienne des Pays-Bas. Après la crise puritaine, l'épiscopalisme avait refleuri sous Charles II. Enfin les progrès du rationalisme au temps de Guillaume III avaient inquiété les consciences et suscité, sous les premiers rois de la maison de Hanovre, une recrudescence de formalisme. Les divisions de l'anglicanisme avaient amené, du temps de Manning, un singulier classement de partis. Les anglicans restés les plus voisins du catholicisme constituaient le parti de la haute Église (*High*

Church). Leurs principes, encore aujourd'hui, diffèrent beaucoup du protestantisme proprement dit. Ils prétendent avoir un véritable sacerdoce et quelques sacrements efficaces; ils conservent la hiérarchie ecclésiastique, et les plus zélés d'entre eux se montrent jaloux de l'indépendance de l'Église vis-à-vis de l'État. Volontiers ils revendiquent l'épithète de catholiques. L'extrême droite du parti accentue encore sa sympathie pour le catholicisme par l'adoption des rites et des cérémonies extérieures de l'Église romaine. D'autres anglicans, au contraire, se rapprochent par leur foi du calvinisme et du presbytérianisme. Ils ne croient guère aux sacrements. S'ils respectent les formes hiérarchiques traditionnelles, ils ne les considèrent que comme des choses de pure forme, des cadres administratifs. Leurs croyances positives sont en petit nombre; mais du moins elles leur inspirent le zèle. Ce sont de vrais protestants, mais d'une foi vive, agissante. Leur parti, dit de la basse Eglise — *Low Church*, — compte de nombreux représentants parmi le peuple. Les anglicans tièdes de l'Église large, ou *Broad Church*, sont parfaitement indifférents aux disputes des deux autres partis. Ils versent facilement dans le rationalisme. Une église représente pour eux un système de culte à l'Être suprême, une institution chargée de veiller à la morale publique. Ils la laissent dominer par l'État sans résistance. Les trois partis font ménage ensemble dans l'Église établie, et le gouvernement, dans les nominations aux dignités ecclésiastiques, veille à maintenir entre eux un savant équilibre. Aussi n'est-il pas rare que le même siège épiscopal soit attribué successivement à des hommes de principes, de tendances et de convictions très différentes, sinon même tout à fait opposées.

Quand Wesley, par sa prédication éloquente, fit passer sur le monde anglo-saxon un souffle de ferveur, il ne songeait pas à créer une église dans l'Église. Ce fut l'oppo-

sition des dignitaires ecclésiastiques qui contraignit ses disciples à faire bande à part, à constituer le « méthodisme » à l'état de communion séparée. Forcée de lutter contre les nouveaux réformateurs, l'Église anglicane dut secouer sa torpeur, et les prélats, les fidèles les plus zélés, entraînés dans un courant de ferveur piétiste, donnèrent naissance à l'évangélisme. Ainsi l'évangélisme n'avait rien d'une secte particulière ; il marquait plutôt un réveil religieux dans l'anglicanisme, un contre-coup du méthodisme. Les adhérents lui vinrent nombreux du parti zélé de la basse Église. Le courant évangélique donna surtout une impulsion très vive aux œuvres charitables, et parut tout d'abord capable de vivifier l'anglicanisme. Malheureusement, il n'avait d'autre origine qu'un enthousiasme sujet à se tarir. Aucune tradition, aucune doctrine solide, aucune conception ecclésiastique ne lui permettait de se soutenir. Les signes de ralentissement inquiétaient les hommes de cœur, d'autant plus que le parlement issu du bill de la réforme de 1829 menaçait l'Église établie d'un assaut formidable. Il fallait, pour la sauver, démontrer victorieusement qu'elle possédait les caractères d'une véritable Église, relever son indépendance, ranimer l'usage des sacrements, rehausser la pompe du service divin, agir directement sur les masses populaires par la diffusion de l'instruction et la pratique de la charité, réprimer les tendances rationalistes de certains théologiens, retremper les esprits à l'étude des Pères de l'Église et des antiquités chrétiennes, interpréter enfin dans un sens plus large et plus catholique les trente-neuf articles d'Élisabeth. Ce fut tout le programme que se proposèrent et que poursuivirent quelques hommes d'élite, auteurs et initiateurs du mouvement anglo-catholique.

Manning, sans doute, put en connaître plusieurs, pendant son séjour à Oxford. Il allait écouter à Sainte-Marie les célèbres sermons qu'y prononçait Newman, et il ren-

contrait forcément les habitués des réunions tenues dans différents collèges où l'on agitait avec véhémence les questions de foi ou de gouvernement ecclésiastique. Toutefois, il n'assistait guère à ces assemblées, à ces conciliabules, comme disait Newman. Les discussions politiques ou économiques de l'*Oxford Union* l'intéressaient plus que les controverses religieuses. L'agitation anglo-catholique, d'ailleurs, n'avait pas encore pris corps et ne se manifesta ouvertement que vers 1833, époque du célèbre sermon de Keble sur « l'apostasie nationale », et du retour de Newman de son voyage en Italie et en Grèce. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si les relations personnelles entre le chef de l'agitation religieuse et l'étudiant d'Oxford, entre Newman et Manning, ne se sont établies que vers la fin du séjour de ce dernier à l'université. Lui-même raconte qu'un changement notable s'était produit dans ses dispositions intimes. La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament, l'étude particulière de certains livres, comme l'*Epître aux Romains*, une sérieuse connaissance des ouvrages de Butler, de ses *Sermons* et de son livre de l'*Analogie*, celle des sermons de l'archevêque Leighton, du livre de Scott, intitulé *De la force de la Vérité*, par-dessus tout la pratique de la prière, et la fréquentation des offices l'avaient rendu plus apte à comprendre les choses religieuses. Des influences amicales agissaient aussi dans le même sens. Parmi tous les amis qui eurent alors une action décisive sur son âme, il faut nommer un pieux compagnon d'Oxford, Robert Bevan et sa sœur miss Bevan. Différents séjours de vacances à Trent Park, chez ces deux partisans déclarés de l'évangélisme, le livrèrent aux entreprises d'un zèle discret, mais continu, et d'un prosélytisme efficace. Une correspondance assidue, roulant sur des matières de religion, remplissait les intervalles de vacances, et la lecture des mêmes livres de la Bible offrait des sujets toujours renouvelés de dis-

cussions et de conversations pieuses. Manning lui-même reconnaissait de bonne grâce l'influence de miss Bevan, qu'il appelait sa « mère spirituelle », et plus d'une fois, parmi les difficultés de ses débuts, il vint chercher auprès d'elle de secourables encouragements.

Non seulement le séjour d'Oxford éleva l'âme de Manning et la rendit plus foncièrement religieuse, il favorisa aussi l'essor de ses légitimes ambitions. Son rêve, en quittant l'université, était d'entrer à la Chambre des Communes et de s'y faire la réputation que lui promettaient ses succès oratoires à la conférence des étudiants. S'il était entré au parlement, il y aurait marché de pair avec les Gladstone, les Peel, les Disraëli. Son père, député lui-même des Communes, voyait d'assez bon œil les projets de son fils. Mais la Providence disposa autrement de lui. Des pertes d'argent éprouvées par le père de Newman avaient fait de son fils, apprenti jurisconsulte, un théologien. De même, les revers de fortune qui atteignirent le père de Manning contraignirent ce dernier de renoncer à la politique : « Newman, lord-chancelier, et Manning, ministre des colonies, voilà deux figures bien propres à exercer les imaginations ; mais l'un et l'autre étaient nés princes de l'Église, et prédestinés tous deux, dès leur naissance, à l'état ecclésiastique. »

Ce fut dans l'hiver de 1830 à 1831, aussitôt après que Manning eut quitté Oxford, que la ruine définitive s'abattit sur sa famille. Son père suspendit ses payements ; il avait perdu toute sa fortune, mais l'honneur était sauf.

Il mit en vente sa propriété de Combe Bank, puis, rongé de chagrin, se retira à Londres, où sa santé déclina, jusqu'à ce qu'il s'éteignit, en 1835. Le jeune homme dut renoncer, bien à contre-cœur, à la carrière qu'il avait rêvée. Sa famille lui en remontrait toutes les difficultés. Elle ne tarda guère à le presser de revenir à l'ancien projet de vie ecclésiastique. Miss Bevan, le voyant un jour

très découragé, lui dit qu'il y avait de plus hautes aspirations que les siennes. « Et lesquelles? » répliqua-t-il. — « Le royaume des cieux ; les ambitions célestes ne vous sont point interdites. » Son beau-frère, John Anderdon, lui reprochait parfois d'être irrésolu, réfléchi, précautionné à l'excès. Dans une circonstance si grave, Manning résista longtemps aux instances de sa famille et chercha d'abord le moyen de vivre sans être à charge à personne, afin de ne prendre de résolution qu'à bon escient. Il obtint une modeste place de clerc surnuméraire au ministère des colonies. Une déception d'ordre particulier contribua peut-être aussi au tour sérieux de ses pensées. Le père d'une jeune fille qu'il rencontrait fréquemment chez son beau-frère Anderdon jugea son avenir trop incertain pour vouloir favoriser une inclination naissante. Ce ne fut qu'en 1832, après de longues délibérations, que le futur cardinal se résolut d'embrasser l'état ecclésiastique. Ancien élève d'Oxford, il aurait pu passer presque sans transition d'une situation purement laïque à une charge ecclésiastique ; mais il avait à un trop haut degré le sentiment de sa responsabilité. « Quand mes connaissances théologiques, écrivait-il à son beau-frère, satisferaient le chapelain de l'évêque de Londres, je ne pourrais, sous aucun prétexte, me contenter moi-même en me présentant aux ordres dès le mois de juin[1]. » Il sollicita donc et obtint une place d'agrégé au collège de Merton, à Oxford, et se prépara spécialement aux ordres jusqu'en décembre. La lenteur de ses réflexions, la circonspection de ses démarches, les scrupules de sa préparation confirment entièrement la note biographique où le cardinal atteste qu'il était résolu à ne pas devenir un *clergyman* au sens où l'entendaient autrefois ses parents lorsqu'ils le destinaient à l'Église, ou pour mieux dire à la *carrière* ecclé-

1. Cité par Purcell, I, p. 89.

siastique, mais « à renoncer au monde, à vivre pour Dieu et pour les âmes. Je doutais seulement, ajoute-t-il, de l'appel divin. Je craignais beaucoup de m'avancer sans vocation. Mais c'était bien uniquement un appel de Dieu, comme tout ce qu'il m'a donné depuis. C'était un appel *ad veritatem et ad seipsum*. Je l'ai éprouvé comme tel et je l'ai suivi[1]. » La Providence, à force d'épreuves, l'avait détourné de tout ce qui avait fait, suivant ses propres termes, « l'espoir, l'ambition » de sa jeunesse. Il en fit dignement le sacrifice et se tourna virilement vers les destinées plus nobles que miss Bevan avait désignées à son ambition.

II

LA CURE DE LAVINGTON

Manning reçut les ordres le 23 décembre 1832, des mains de Bagot, évêque d'Oxford, en vertu de lettres dimissoriales de l'évêque de Rochester. Le jour de Noël, il prêcha son premier sermon dans la petite église de Cuddesdon. Dès le 3 janvier suivant, il prenait le chemin de la paroisse de Lavington-Graffham et devenait suffragant du recteur de l'endroit. Logé à la cure de Graffham, il recevait la mission de desservir la chapelle d'Upwaltham. C'était pour Manning une faveur très enviable que d'être admis dans une paroisse modèle comme celle que dirigeait depuis vingt-sept ans le révérend John Sargent. Cet homme respectable, imbu des plus purs préceptes de l'évangélisme, était devenu, par son mariage, châtelain de l'endroit. Il dépensait, sans compter, son âme et sa fortune au soulagement des misères matérielles et morales de ses ouailles. Ses quatre filles, élevées avec la plus grande sol-

1. Cité par Purcell, I, 93.

licitude, étaient des partis très recherchés, et les jeunes suffragants de leur père ne manquaient pas de briguer leur main. L'aînée avait épousé Samuel Wilberforce[1], le futur évêque d'Oxford puis de Winchester. La deuxième, Marie, était fiancée à Henry Wilberforce, grand ami de Manning, qui devint archidiacre de Alverstoke. Sophie Sargent devait épouser un jour George Ryder, un disciple de Newman. Elle ne prévoyait pas alors, non plus que sa sœur Marie, qu'elles avaient ainsi que leurs époux leurs places marquées dans l'Église catholique. La dernière des demoiselles Sargent, Caroline, ne tarda guère à se fiancer au nouveau vicaire. Dès le mois de mai 1833, le recteur de Lavington vint à mourir. Sa mère jouissait du droit de collation. Elle offrit la cure à Manning qui, le 7 novembre suivant, épousait sa petite-fille. Alors commença pour le jeune pasteur une courte période de félicité terrestre. Entièrement dévoué à ses devoirs, compté parmi les plus fervents adeptes de l'évangélisme, et prôné comme tel par le *Record*, organe autorisé du parti, il continuait à Lavington, avec un peu plus de sévérité et de raideur, l'œuvre de son beau-père. Tandis que le pasteur Manning vaquait à ses fonctions, sa femme visitait les pauvres et complétait l'action de son époux par la pratique de la charité chrétienne. Pourvu de bonne heure d'un important bénéfice, il jouissait de la fortune qui lui avait manqué pour la réalisation de ses premiers désirs de jeunesse. Amateur de chevaux, qu'il s'entendait à acheter et à conduire, il pouvait se passer un luxe que l'on regardait comme compatible avec ses obligations de pasteur. Dieu lui permit de goûter du bonheur de ce monde : il ne le laissa point glisser dans l'amour du bien-être ni s'endormir dans un confort amollissant. Par un coup imprévu, il lui enleva son

1. G. W. Daniell, *Bishop Wilberforce*, London, 1891, p. 21. — Cf. *Tablet*, 1892, II, 691.

épouse accomplie. Caroline Manning mourut de consomption au mois de juillet 1837[1]. Frappé dans son intimité la plus chère, le recteur de Lavington ne laissa aucun profane pénétrer le fond de ses sentiments et mesurer sa douleur. Ses amis le surprenaient souvent assis près du cher tombeau et composant ses sermons. Nous savons par une lettre de sa belle-mère[2] que, deux ans après, il célébrait le douloureux anniversaire par des exercices religieux et par des pleurs à faire pitié. Du reste, il s'interdisait tout entretien sur ce sujet, même lorsqu'il appartenait à l'anglicanisme. Plus tard, membre d'un clergé voué au célibat, son silence fut, s'il se peut, encore plus absolu. On conjecture seulement que la tendresse du cardinal pour les petits enfants lui venait du souvenir gardé à l'épouse ensevelie dans le cimetière de Lavington.

Un redoublement de zèle servit d'unique diversion à sa douleur. Il disciplinait sévèrement ses fidèles. Les retardataires recevaient parfois, à leur entrée dans l'église, une rude leçon. Une dame âgée entrant un jour pendant le sermon, le prédicateur s'arrêta court en chaire. On ne percevait, dans le silence glacial, que le trottinement de la vieille vers son banc. Tout à coup, on entendit une lourde chute. On courut relever la pauvre dame qui s'était trop hâtée et l'on reconnut la mère du pasteur. Un certain rigorisme de forme s'alliait chez lui à une bonté qui, à la longue, gagnait les cœurs. On causait au village des sermons sur la pauvreté, la bienfaisance, les devoirs des propriétaires terriens envers leurs fermiers; on en disait souvent du mal, et le cardinal aimait à rappeler plus tard ces commentaires défavorables. Son zèle ne se renfermait pas dans les limites étroites de sa paroisse. En qualité de commissaire royal scolaire, il prit part à la création d'une

1. *Nineteenth Century*, 1892. February : Card. Manning in the Church of England.

2. Publiée par Purcell, I, 159.

commission diocésaine pour les écoles. Il accepta de même la charge de secrétaire dans la Société pour la diffusion de la Bible en pays étranger. Aussi l'opinion ratifia sans difficulté le choix de l'évêque qui plaça le recteur de Lavington au nombre des doyens ruraux du diocèse (1837).

Au milieu de ces travaux du ministère, Manning se réservait des loisirs pour l'étude et pour la controverse. Des facteurs très différents contribuaient alors à modifier ses opinions religieuses. Au début de sa carrière, avant de s'être livré à des recherches bien personnelles, il avait vécu dans un milieu dévoué à l'évangélisme. Il en resta longtemps tout imprégné. Ne devait-il pas aux exhortations d'une pieuse évangélique d'avoir fait ses premiers pas vers Dieu et vers la vie cléricale? Le parti révérait en lui le gendre du feu recteur de Lavington, et un zélé défenseur. Lorsque l'archevêque de Cantorbéry, en 1835, avait tenté d'anéantir l'influence de l'évangélisme au sein de la *Société pour la propagation de l'instruction chrétienne*, on avait vu quelle énergie et quelle activité Manning savait mettre au service d'une cause qui lui était chère. Néanmoins, le jeune pasteur était trop personnel pour se livrer à une influence exclusive. Jamais il ne s'inféoda entièrement ni longtemps à une école religieuse particulière, et différentes circonstances le rapprochèrent, en 1836 et 1838, des membres les plus jeunes et les plus actifs de la haute Église. Le lien de ce groupement était un désir passionné d'affranchir l'Église anglicane. L'érastianisme leur faisait horreur. Ce mot barbare désignait d'une façon honnête l'excessive servilité de certains membres de l'Église anglaise envers l'État [1]. On avait eu,

1. Thomas Erastus (1523-1583), théologien protestant à Bâle, subordonnait entièrement l'Église à l'État, qui seul aurait eu le droit de légiférer. D'où le nom d'*érastianisme* donné à son système et aux tendances analogues de certains anglicans.

en 1836, une triste preuve des inconvénients qu'entraînait, pour l'Église, la suprématie du pouvoir civil. Le docteur Hampden avait été proposé pour une chaire de théologie à Oxford, malgré le rationalisme avoué de ses opinions. Cette nomination, également critiquée par les évangéliques et par les anglicans indépendants, avait vivement ému Manning à qui la suprématie royale apparaissait comme une injure à la primauté du Christ. Il s'était rendu à une assemblée convoquée à Oxford, et, malgré le vote contraire de ses amis, qui craignaient de voir un jour tourner la même arme contre Newman, avait donné son suffrage en faveur de la condamnation de Hampden. Bientôt après, en 1838, il fallut combattre les dangereuses prétentions de l'État sur les biens de l'Église anglicane. La création d'une commission d'enquête sur la propriété ecclésiastique fut aussi vivement attaquée par les tractariens, amis et disciples de Newman, que par les anglicans, évêques et hauts dignitaires, qui revendiquaient l'indépendance de l'Église. Manning en prit occasion d'écrire un opuscule : *Le principe de la commission ecclésiastique examiné dans une lettre à l'évêque de Chichester*, qui lui valut les éloges de journaux purement protestants, comme le *Record*, et l'approbation des anglo-catholiques, de Keble et de Newman. Sa brochure, envoyée à tous les évêques, doyens, archidiacres, membres de la Chambre des Communes et de la Chambre des Lords, eut plus qu'un succès d'estime. Elle signala Manning à l'attention de son évêque, porta son nom devant le grand public et le posa comme un champion des libertés ecclésiastiques. A ce titre encore, il prit la plume, en 1840, pour défendre devant l'opinion l'existence des chapitres diocésains menacée au Parlement.

Les relations de Manning avec les tractariens n'en étaient plus alors à leurs débuts. Il est vrai qu'il n'avait pris d'abord aucune part aux discussions qui, depuis

1833, bouleversaient la vieille université d'Oxford. C'est à peine s'il avait fait personnellement la connaissance de Newman, avant de quitter définitivement le collège de Merton. Les soucis de famille, les préoccupations de son ministère l'avaient tenu ensuite loin des querelles doctrinales; mais l'activité intellectuelle de Manning exigeait un autre aliment que le soin quelque peu monotone de populations simples et ignorantes. Son esprit très ouvert se trouvait constamment ramené à l'examen des questions agitées autour de Newman. Quelque soin qu'il prît de rester à l'écart des plus violentes controverses, il n'était pas maître de les tenir en dehors de ses préoccupations intimes. Dès 1835, S. F. Wood, un ami commun, le remit en rapport avec Newman. Il lut avidement les *Tracts for the Time*, — *Traités pour le temps présent*, — inspirés, publiés et corrigés par Newman, lors même qu'ils n'étaient pas écrits par lui. Les idées nouvelles éveillèrent dans son âme une sympathie assez vive pour qu'il offrît bientôt à Newman une collaboration qui, il est vrai, ne fut jamais très active et qu'il entendait mener dans le plus grand secret. Il entreprit une traduction des *Vindiciae* de Pearson, lut les œuvres de Vincent de Lérins, s'instruisit plus sérieusement qu'il n'avait pu le faire en se préparant aux ordres, de la notion de l'autorité et de la nécessité de la tradition. Peut-être est-ce un écho des nouvelles préoccupations théologiques de Manning qui retentit dans le premier sermon qu'il ait livré à l'impression. Invité à prêcher dans la cathédrale de Chichester, il y parla de la *Succession* dans l'Église d'Angleterre et du témoignage qu'elle rend au Christ. Un peu plus tard, il donnait son concours à Pusey pour sa Bibliothèque patrologique, à Newman pour la rédaction du *British Critic*, son journal de polémique, et exécutait un travail sur saint Justin, dont Newman corrigeait le texte. L'intimité alla croissante entre l'auteur

des *Tracts* et le recteur de Lavington qui le consultait sur les questions les plus délicates de son ministère. Leur correspondance, un instant interrompue par des travaux absorbants, reprit aussitôt que Manning fut revenu de Rome, en 1839, et c'est dans les termes les plus affectueux que Newman le félicitait, le 3 janvier 1841, de sa récente nomination à l'archidiaconé de Chichester.

Ce simple tableau des premiers rapports de Manning avec les hommes supérieurs qui s'employaient à faire reluire les titres de l'Église anglicane en la confrontant avec l'antique Église chrétienne, atteste l'empire qu'ils avaient pris sur son esprit. Il ne fut plus possible d'en douter quand, au mois de juin 1838, à l'occasion de la première visite du nouvel évêque Otter, le recteur de Lavington monta en chaire dans la cathédrale de Chichester et prononça un sermon qui fit date dans sa vie. Il parla de la *Règle de la foi* et, traçant un chemin à égale distance du catholicisme romain et du protestantisme vulgaire, rejeta aussi bien l'infaillibilité revendiquée par le pontife romain que le droit à porter un jugement personnel en vertu du libre examen. Son seul critérium de la foi, c'est la foi de l'Église primitive et l'universelle tradition à laquelle l'Église anglicane a fait retour au XVIe siècle, à l'époque de la Réforme. Les fidèles de l'évangélisme comprirent la portée d'une pareille déclaration de principes. Leurs organes se répandirent en plaintes amères sur la défection du pasteur de Lavington. Les tracas incessamment causés par d'anciens amis, les menaces de condamnation prononcées par l'évêque de Chester accentuèrent encore un invincible dissentiment de principe. En même temps que les théories religieuses des anglo-catholiques s'insinuaient dans son âme, il adoptait certains usages en honneur dans l'Église catholique. S'il ne pratiquait pas encore la confession auriculaire, il prenait l'habitude de diriger les âmes pieuses. Cet office de directeur, au reste,

s'accordait bien avec son besoin d'action sur les hommes, on pourrait presque dire avec son goût, avec son art de gouvernement.

Comme plusieurs anglo-catholiques, Henry Manning, vers l'année 1838, était nettement hostile à l'Église romaine. Moins perspicace que William Hurell Froude, qui, avant d'aller mourir de la phtisie, dans l'île de la Barbade, prophétisait le sort des Newman et des Oakeley, Manning ne prévoyait nullement vers quel port le courant religieux, auquel il se confiait timidement, emporterait un jour le navire de l'anglo-catholicisme. En 1836, une polémique lui avait fourni l'occasion de se mesurer avec le célèbre Wiseman, alors supérieur du collège anglais à Rome. Dans un article anonyme du *British Magazine*, il essayait de convaincre le savant prêtre d'ignorance, presque de mauvaise foi, pour avoir mis sur un même rang l'anglicanisme et le protestantisme. Le souci de différencier les deux systèmes, d'échapper au reproche d'inconséquence constamment reproduit par l'impitoyable critique du docteur Wiseman, se retrouve dans le sermon de 1838 sur la règle de la foi, et dictait peut-être au prédicateur son attaque contre l'infaillibilité du pontife romain. Dans ses articles de la *Dublin Review*, Wiseman ne se lassait pas de démontrer que rester à mi-chemin entre le libre examen absolu du protestant et la soumission du catholique à une autorité doctrinale était une gageure contre la logique et le bon sens. Manning sentait l'aiguillon de la critique; cette fois, il entra en lice, à visage découvert, en publiant son sermon, accru de notes explicatives et d'appendices [1].

Autant Manning subissait l'influence personnelle de Newman et de son entourage, autant il évitait de s'enrégimenter dans le parti d'Oxford, avec lequel on aurait tort

1. *The Rule of Faith*, with *Appendix*, 1838.

de le confondre [1]. Il n'éprouvait pas même pour Rome la sympathie admirative de beaucoup de tractariens, de Newman et de Wood, ou de Keble et de Pusey. Son voyage à Rome, dans l'hiver de 1838 à 1839, ne modifia en rien ces dispositions. A son retour, il se plaint à Newman « de certaines expressions sur la suprématie pontificale dont les romanistes peuvent prendre avantage. J'ai promis à quelques étrangers, ajoute-t-il, de vous dire que vous ne menez pas assez rondement la polémique contre le romanisme. Je leur ai bien expliqué ce que vous avez fait et combien c'est considérable; mais ils répondent que les Romains se servent tellement de vous pour surprendre le peuple que vous êtes obligé à bien davantage. C'est aussi mon avis [2] ». Les idées émises dans les *Tracts for the Time* faisaient donc impression sur Manning; mais il ne leur donnait pas une adhésion sans réserve. A la différence des tractariens qui maudissaient Cranmer, il témoignait de l'estime, de la vénération même, aux initiateurs de la Réforme en Angleterre. Son sermon sur la *Règle de foi* contient un vif panégyrique à leur adresse. Il ne renferme en somme qu'une profession de principes auxquels tout adhérent de la haute Eglise pouvait souscrire sans scrupule. Le parti d'Oxford avait déterminé une première évolution des idées religieuses chez le pasteur de Lavington; mais c'était la haute Église qui en recueillait provisoirement le bénéfice. Elle donnait alors ample satisfaction aux besoins les plus profonds de son âme : aux vagues aspirations du piétisme évangélique, elle substituait un dogme plus précis, plus consistant; au recteur de paroisse

1. M. de Pressensé, sur ce point, paraît exagérer les choses, quand il affirme simplement que Manning avait « pris rang parmi les tractariens ». (*Rev. des Deux-Mondes*, 1er mai 1896, p. 26.) Manning, en différents endroits de son Journal, dément une affirmation aussi absolue.

2. Lettre à Newman, du 23 octobre 1839, publiée par Purcell, t. I, p. 231-232.

en quête d'une conception ecclésiastique solide, elle offrait une hiérarchie fondée en droit, de par l'institution du Christ, et les pièces essentielles d'un gouvernement ecclésiastique. Manning avait montré des qualités d'administrateur dans la direction de sa paroisse. Son instinct le portait vers le parti de l'anglicanisme qui lui promettait l'emploi le plus fécond des facultés spéciales dont il se sentait secrètement doué.

Les multiples travaux de Manning avaient épuisé ses forces. Des crises d'asthme lui firent chercher à Rome un climat moins rude pour y passer l'hiver de 1838. Il y renoua avec M. Gladstone, qu'il avait un peu perdu de vue depuis les jours d'Oxford, une amitié que leurs communes sympathies pour la haute Église devait entretenir très vive pendant une période de dix années. Ils fréquentèrent ensemble les églises, assistèrent aux prédications, remuèrent tous les vieux souvenirs de la Rome antique et de la Rome chrétienne. Ils rendirent visite ensemble au docteur Wiseman, qui ne soupçonna guère qu'il avait devant lui, en la personne de Manning, et le « prêtre catholique » supposé, qui l'avait si âprement combattu jadis dans le *British Magazine*, et son successeur sur le siège, non encore relevé, de Westminster.

Manning était rentré depuis une année dans sa paroisse quand l'évêque de Chichester, Otter, vint à mourir. Il ressentit vivement cette perte, car il avait gagné la confiance, l'affection même de ce prélat pacifique, bon serviteur de l'Église établie, et qui se tenait délibérément à l'écart de toutes les querelles de la haute et de la basse Église. L'épreuve fut d'autant plus sensible que le nouvel évêque, Shuttleworth, arrivait prévenu contre le recteur de Lavington. Ayant résidé à Oxford en qualité de gardien du Nouveau Collège, il avait eu vent des rapports de Manning avec les tractariens qui lui étaient odieux comme à tous les partisans de la basse Église. Manning eut assez vite

raison de ces préventions. Le zèle manifeste qui avait fait de lui le bras droit de l'évêque Otter toucha son successeur, prélat très zélé lui-même. Sa théologie n'était pas très goûtée; mais il mettait tant de courtoisie et de bonne grâce dans les discussions, tant de liant et de prévenance dans ses manières, qu'il avait apprivoisé jusqu'à l'archidiacre de Lewes, Hare, un des plus solides tenants de l'évangélisme. C'est aussi grâce à un tact merveilleux dans le maniement des hommes qu'il pouvait stimuler, sans l'offenser, son propre archidiacre de Chichester, Webber, bon vieillard somnolent, dont l'apathie naturelle était encore accrue par l'âge et les infirmités. Quand il fallut lui choisir un successeur, l'évêque Shuttleworth, avec un juste sentiment du mérite de Manning, le nomma à l'archidiaconé de Chichester (décembre 1840). Il devenait ainsi à trente-trois ans l'un des deux suppléants de l'évêque dans la direction de son clergé. Sans abandonner la résidence de Lavington, sans abdiquer le gouvernement de sa paroisse, il entrait dans une sphère où son zèle rayonnerait plus loin, avec plus d'efficacité, et dans laquelle il déploierait à son aise les ressources de son génie.

(*A suivre.*)

Paris. HIPPOLYTE M. HEMMER.

CHRONIQUE BIBLIQUE[1]

III. Histoire d'Israël. — 1. Les origines du peuple israélite ont été retracées par M. Maspéro dans son *Histoire ancienne des peuples d'Orient* (éd. illustrée, in-4, II, 1er fascicule, p. 1-160; Paris, Hachette, 1896). Il y a utilité à les voir ainsi encadrées dans l'histoire générale. Pour le détail, la critique du savant égyptologue est un peu vague et indécise, tant à l'égard des sources bibliques qu'à l'égard des faits. En plusieurs endroits, il fait allusion à l'écrit fondamental « qui a servi de base aux diverses rédactions dont les données se reconnaissent encore dans la Bible » (pp. 65-148), et il paraît viser le document sacerdotal (P), qui est loin d'être fondamental relativement aux autres; ailleurs, M. Maspéro cite le même document comme source élohistique, et on ne voit pas qu'il fasse la distinction, admise aujourd'hui par tous les critiques, de la source proprement élohiste (E) et de la source sacerdotale (P). L'histoire des patriarches n'est pas donnée d'après les sources les plus anciennes, mais d'après la compilation définitive. Reuss et Renan sont déjà, en matière de critique biblique, des autorités presque surannées, et le second peut-être plus encore que le premier. Si M. Maspéro avait examiné par lui-même le caractère du document sacerdotal, il n'aurait sans doute pas parlé des Hittites d'Hébron (p. 148), car les « fils de Het » représentent dans P les habitants de la Palestine, à peu près comme le nom de *mat Hatti*, dans les inscriptions assyriennes, désigne ce pays dans toute son étendue, sans qu'on puisse voir dans le nom propre une indication ethnographique.

La scène de la promesse faite par Jahvé à Abraham (*Gen.*, xv) contient des éléments élohistes qui rompent, dans la Bible et chez M. Maspéro, l'unité de la description; et le caractère particulier du sacrifice préparé par Abraham en cette circonstance ne ressort pas très clairement dans l'analyse qu'en donne l'éminent historien : « Abraham immola les victimes...., il les dépeça, bâtit deux tas de morceaux, puis il attendit... Dès que le soleil eut achevé de disparaître derrière l'horizon et que la nuit fut close, une fournaise fumante surgit et une torche enflammée parmi les morceaux de viandes sanglantes : Jahvéh scellait le pacte en dévorant les offrandes » (p. 67). Abraham n'a pas dépecé les victimes, il les a simplement coupées en deux, sauf le pigeon et la tourterelle, qui, probablement, se faisaient

1. Voir *Revue*, I (1896), 554.

pendant, comme les moitiés de la génisse, de la chèvre et du bélier. Il n'y a pas deux tas, mais deux lignes de morceaux, avec une sorte d'allée au milieu. La flamme, symbole visible de la présence divine, passe entre les morceaux et ne les dévore pas. Iahvé s'accommode aux rites pratiqués dans les engagements solennels. Une cérémonie du même genre est mentionnée par Jérémie (XXXIV, 18). C'était un sacrifice d'une forme toute spéciale, qui n'a pas été retenu dans la législation lévitique. Il ne semble pas que, dans cette sorte d'immolation, les victimes fussent brûlées ou mangées : on avait d'autres moyens de les faire disparaître après que les contractants avaient passé entre les morceaux. Ce dernier trait était l'essentiel du rite. Dans les cas ordinaires, des imprécations terribles étaient prononcées contre ceux qui violeraient l'engagement. La vertu surnaturelle de ces imprécations s'incorporait en quelque sorte dans les victimes. Leur chair était sacrosainte et ne devait pas servir à un repas liturgique. On a pensé que l'acte de couper en deux les victimes principales était une imprécation symbolique ; mais cette particularité n'est sans doute pas à interpréter indépendamment de la place qui est assignée aux contractants, entre les morceaux. Les victimes sont comme un anathème incarné. Dans les pactes humains, les imprécations se faisaient sur elles avant qu'on les tuât. Une fois découpées, elles enveloppaient en quelque sorte dans leur unité les personnes placées entre leurs parties : il se faisait du tout comme un seul corps rangé sous l'influence inéluctable de l'imprécation sacramentelle. Il serait facile de montrer ailleurs des cérémonies analogues. Avant le combat singulier de Pâris et de Ménélas (*Iliade*, III, 245 et suiv.), *trois* agneaux sont amenés devant les chefs des Grecs et des Troyens. Agamemnon coupe des poils sur la tête des victimes, et les hérauts les distribuent à tous les chefs présents : ainsi est marquée la communauté de l'engagement, la communion de tous dans les victimes qui vont être chargées de l'anathème. Le fils d'Atrée prend ensuite à témoin Jupiter, le soleil, les fleuves, la terre, les divinités infernales, et proclame les conditions du combat. On fait des libations et l'on voue à la mort quiconque manquerait au serment. Priam, qui ne veut pas assister au combat, met les agneaux sur son char et rentre dans Ilion. Ces victimes, comme celles d'Abraham, ne devaient pas être mangées[1]. Il n'est pas téméraire de supposer, avec Robertson Smith[2], que, dans la forme primitive du rite sémitico-hébreu que nous retrouvons dans la Genèse (probablement aussi dans le rite homérique), les contractants, deux personnes ou deux groupes, mangeaient chacun une moitié de la victime, entrant par là dans la communion du dieu garant de leur serment et prenant sur eux l'imprécation ; plus tard on n'osa plus manger la chair de la victime, et la communion des contractants avec l'anathème fut figurée

1. Cf. *Iliade*, XIX, 250, l'immolation d'un sanglier à propos du serment par lequel Agamemnon proteste qu'il a respecté Briséis.
2. *Religion of the Semites* (1re éd.), 461.

d'une autre manière. Notons encore que, dans le cas d'Abraham, il ne s'agit pas proprement d'une « alliance », mais d'une promesse placée par Iahvé lui-même sous la consécration du rite le plus solennel. Le récit ne dit pas qu'Abraham ait passé entre les morceaux, ce qu'il aurait dû faire s'il avait été question d'un pacte réciproque.

2. M. Van Hoonacker, dans ses *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone* (Paris, Leroux, 1896 ; in-8, VII-311 pages), défend contre un exégète hollandais, M. Kosters, une thèse qui lui est chère, la mission d'Esdras au temps d'Artaxerxès II, postérieurement à Néhémie. M. Kosters adopte la succession Néhémie-Esdras ; mais il veut que la réforme d'Esdras ait eu lieu aussi pendant le règne d'Artaxerxès I. M. Van Hoonacker reprend la question *ab ovo*, depuis l'édit de Cyrus et la venue de Zorobabel, en passant par Aggée et Zacharie, qu'il commente avec beaucoup de précision et de perspicacité, pour arriver à ses deux héros, Néhémie et Esdras. Chemin faisant, il réfute point par point, j'allais dire mot par mot, les allégations de M. Kosters. Sans doute, M. Van Hoonacker aime à réfuter les gens. Mais sa thèse, qui paraît excellente, gagnerait à être exposée pour elle-même, clairement, solidement, définitivement.

IV. Religion d'Israël. — 1. Signalons ici, bien qu'elle ne touche pas directement ni spécialement à notre sujet, la brochure très remarquable où M. B. Duhm expose le rôle essentiel du mystère dans la religion (*Das Geheimnis in der Religion*, Fribourg e. B., Mohr, 1896 ; in-8, 32 pages). L'auteur définit très nettement le rapport de la religion vivante avec l'histoire et la théologie.

2. La fille de Jephté a-t-elle été réellement immolée, comme le dit le texte biblique, ou bien a-t-elle été simplement consacrée à Dieu dans l'état de virginité, comme on a parfois essayé de le prouver ? Tel est le point d'où est parti M. Kamphausen pour traiter la question des sacrifices humains dans la religion israélite (*Das Verhältniss des Menschenopfers zur israelitischen Religion*. Bonn, Röhrscheid, 1896 ; in-8, 75 pages). Les témoignages bibliques relatifs à ce sujet ne sont ni très nombreux ni parfaitement clairs. M. Kamphausen démontre que l'idée du sacrifice humain est exclue par les principes essentiels de la religion mosaïque. Dans les cas garantis par l'histoire, les immolations d'enfants au temps d'Achaz et de Manassé, le sacrifice n'est pas offert à Iahvé mais à Moloch ; il s'agit d'une superstition étrangère, non d'un acte du culte iahvéiste. Le sacrifice manqué d'Isaac prouve que l'immolation des victimes humaines fut condamnée dès le temps des patriarches. Quant à la fille de Jephté, M. Kamphausen n'admet pas qu'elle ait vécu « dans la profession de nonne », et il rappelle charitablement au sentiment de l'histoire un apologiste de son pays qui s'est permis de traiter d'*impia et insana sententia* l'interprétation littérale du texte, admise par toute la tradition juive et chrétienne jusqu'au moyen âge : on peut être impie et insensé avec saint Augustin, saint Jérôme et saint

Thomas d'Aquin. Pourtant le sacrifice n'aurait pas eu lieu réellement : ce serait un mythe chananéen, rattaché par la tradition à l'histoire de Jephté. Hypothèse bien fragile et qui ne laisse pas d'induire la critique à reconnaître, pour le temps des Juges, la possibilité des cas pareils à celui de Jephté, c'est-à-dire la possibilité de sacrifices humains offerts exceptionnellement à Iahvé, par une imitation fâcheuse des cultes chananéens.

3. La notion d'alliance tient une grande place dans l'histoire de la religion biblique. M. Kraetzchmar en a soigneusement analysé et marqué le développement dans la littérature de l'Ancien Testament. (*Die Bundesvorstellung im Alten Testament*. Marbourg, Elwert, 1896; in-8, VI-254 pages). Il étudie d'abord les pactes dont l'objet même n'est pas religieux : pactes de Jacob et de Laban, d'Abner et de David, de David et de Jonathas, etc. ; puis les pactes qui ont un objet religieux : le pacte de Iahvé avec Abraham (Gen., XV), c'est-à-dire la promesse solennelle par laquelle Iahvé garantit aux descendants d'Abraham la possession du pays de Chanaan; le pacte de Dieu avec David (II Sam., XXIII, 1-7), qui est encore une promesse, non une alliance; le pacte de Dieu avec Lévi (Deut. XXXIII, 9), qui est aussi un droit garanti par Iahvé; le pacte du Sinaï, dans les anciens textes (J, E), qui consistait, d'après la critique minutieuse à laquelle M. Kraetzchmar a soumis les récits de l'Exode, dans l'institution de l'arche comme gage permanent de la présence de Iahvé au milieu de son peuple. Il ne s'agit toujours pas de convention réciproque, mais de faveur divine librement octroyée par Iahvé, irrévocable parce que Iahvé est fidèle à sa *berith*, au serment qui a scellé sa promesse. Ce sont les prophètes qui ont insisté sur les devoirs d'Israël et qui ont montré dans la *berith* un engagement mutuel. Alors seulement apparaîtrait le décalogue. Mais ici les conclusions de M. Kraetzschmar dépassent la marge ouverte par la critique des textes : que J^1, E^1 puisque c'est ainsi que l'on parle maintenant, n'aient pas présenté comme un contrat la fondation religieuse du Sinaï, c'est une opinion vraisemblable ; mais que Iahvé, s'engageant à résider dans l'arche et à suivre le peuple, n'ait pas fait ses conditions, qui s'imposaient par là-même à la nation qu'il devait protéger, c'est chose peu croyable et que l'historien ne démontrera pas en dépit des documents. Amos, Osée, Isaïe ne conçoivent pas encore le rapport de Iahvé et d'Israël comme une alliance : ce sont les écrits deutéronomistes qui donnent corps à cette idée, sorte de compromis entre la conception plus idéale des prophètes et la tradition populaire des anciens temps. L'idée de l'alliance est ensuite développée dans Jérémie, Ézéchiel, le second Isaïe, le Code sacerdotal.

En examinant les conditions du pacte noachique dans P (Gen., IX, 177), M. Kraetzchmar pense y découvrir une contradiction avec la forme actuelle de ce qu'on pourrait appeler le pacte adamique dans le récit de la création : après le déluge, les hommes n'auraient plus le droit de manger la viande avec le sang, mais auparavant ils auraient eu

un droit illimité sur les animaux; par conséquent le récit de la Genèse (ix, 28 et suiv.), qui est un peu embarrassé à l'endroit où il est dit que l'homme se nourrira des produits du sol, aurait été retouché. Mais on n'imagine pas que l'historien sacerdotal ait considéré comme licite à un moment quelconque la manducation du sang, et son système est logiquement déduit : à l'origine, l'homme et les bêtes sont végétariens, l'homme est le maître; le mémorial, la condition de son alliance avec le Créateur est le sabbat; puis le désordre et la violence s'introduisent sur la terre, un régime nouveau est établi après le déluge; Dieu concède à l'homme l'usage de la viande en réservant le sang, l'abstention du sang est la condition du pacte, et l'arc-en-ciel en est le signe. Si l'équilibre des récits n'est pas parfait, c'est que, dans sa description du pacte adamique et du pacte noachique, P utilise les données d'un écrivain plus ancien (celui que les critiques appellent J^2), auxquelles il adapte sa construction idéale d'alliances successives.

Le chapitre consacré à l'arche d'alliance est peut-être un peu court. Mais M. Kraetzschmar a très bien montré l'importance de l'arche dans l'histoire de la religion israélite. Le rapport de Iahvé avec l'arche est moins clairement déterminé : l'arche n'était pas un simple symbole de la présence divine, car Iahvé y était réellement présent; ce n'était pas une image de Iahvé, car un coffre de bois n'est pas une image divine; les pierres de l'arche ne peuvent pas non plus être identifiées avec Iahvé, parce que Iahvé ne cesse pas, même après Moïse, d'habiter au Sinaï. C'est la face de Iahvé, l'ange (apparition) de Iahvé, le nom de Iahvé qui accompagne Israël; finalement, on ne se figure plus Iahvé au Sinaï, et l'arche l'attire à lui, « contrairement à ce qu'avait pensé Moïse en construisant l'arche ». Cette dernière assertion est au moins risquée. D'ailleurs, la face de Iahvé, l'ange de Iahvé, le nom de Iahvé ne se distinguent pas de Iahvé lui-même : c'est Iahvé manifestant sa présence. Et M. Kraetzschmar n'a aucunement prouvé que les pierres de l'arche, où il a raison de ne pas voir des fétiches, n'aient pas été cependant le signe sensible de la présence de Dieu dans l'arche, une sorte de symbole divin qui n'était pas une idole. La présence de Iahvé s'attachait certainement à un objet sensible, et puisque ce n'était pas à l'arche, c'était aux pierres qui étaient dans l'arche. Les stèles érigées par les patriarches sous un vocable divin n'étaient pas identifiées à la Divinité : elles n'étaient pas pour cela purement commémoratives, car Dieu était censé habiter encore de préférence l'endroit où il avait apparu, et la pierre devenait un véritable sanctuaire. Tel paraît avoir été le cas des pierres contenues dans l'arche.

En dernier lieu, M. Kraetschmar montre ce que devint l'idée d'alliance dans le judaïsme postexilien : on appelle souvent alliance la conduite générale de Dieu à l'égard de son peuple, ou bien l'ensemble des préceptes qui sont proprement les conditions de l'alliance, et, dans cette acception, le mot devient aisément synonyme de culte et de religion. Quel est le sens étymologique du mot ברית ? Plusieurs ont

pensé que c'était « décision » (de ברה, trancher ?). M. Kraetschmar, se fondant sur la comparaison de l'assyrien *biritu*, « chaîne », et sur le sens du mot בריה dans les anciens textes hébreux, admet plutôt le sens de « lien ». Dans la locution כרת בריה, « trancher une alliance », le verbe serait en rapport avec le cérémonial (victimes coupées en deux), non avec l'idée de la *berith*. La *berith* serait l'engagement (promesse ou convention) placé sous le lien indestructible du serment.

4. C'est encore toute l'histoire de la religion d'Israël, vue par un de ses côtés les plus importants, que l'on repasse dans le livre de M. Bertholet sur l'attitude des Israélites et des Juifs à l'égard des étrangers (*Die Stellung der Israeliten und der Juden zu der Fremden*. Fribourg e. Br., Mohr, 1896; in-8, XI-36). La question est étudiée à fond, jusque dans les moindres détails, avec beaucoup de critique et d'érudition, depuis les anciens temps de la nationalité israélite jusqu'aux premiers siècles du christianisme. Dans l'antiquité, Israël se comporte à l'égard des étrangers qui passent ou qui se fixent sur son territoire, comme pouvaient le faire ses voisins païens, avec une nuance d'humanité qui ne se rencontre pas ailleurs. L'étranger qui est employé comme mercenaire se reposera le jour du sabbat. Des étrangers formaient la garde du roi et arrivaient aux premiers emplois de sa maison. C'est encore sous la protection du roi que des marchands étrangers s'établissaient dans un quartier déterminé des grandes villes. Des groupes entiers d'étrangers pouvaient être admis dans une sorte de clientèle, avec des conditions plus ou moins onéreuses (exemple des Gabaonites). La plupart des esclaves étaient aussi d'origine étrangère. Les mariages entre israélites et non israélites étaient très fréquents. Au point de vue religieux, la situation des étrangers était réglée par un principe qui n'est pas spécifiquement israélite : celui qui habite sur la terre d'un dieu est tenu de lui rendre hommage en quelque façon ; on n'est pas esclave ou hôte d'une famille, client d'une tribu, sans participer au culte de cette famille ou de cette tribu ; mais les étrangers libres n'oublient pas pour cela leurs propres dieux. Les autels que Salomon permet d'élever aux dieux étrangers n'étaient pas seulement pour ses femmes, mais pour les groupes de population étrangère qu'il avait attirés à Jérusalem ; et c'est pour cela que ces autels se maintinrent après lui, sous des rois fidèles à Iahvé. Israël n'a pas encore conscience de devoirs spéciaux que sa religion lui créerait à l'égard des étrangers.

A ce propos, M. Bertholet conteste que la bénédiction de Japhet (Gen., IX, 27) appartienne à la rédaction première de l'histoire jéhoviste : on n'aurait pas pensé vers l'an 850 à faire habiter Japhet dans les tentes de Sem ; le personnage de Japhet a été introduit après coup à une date bien plus récente, au temps d'Alexandre et de la conquête macédonienne. M. Bertholet croit-il que la compilation du Pentateuque soit postérieure à Alexandre, ou qu'on ait pu y mettre d'abord un récit où Noé n'aurait eu que deux fils, Sem et Chanaan, tandis que

P lui en attribuait trois, Sem, Cham et Japhet? Le récit jéhoviste du déluge (J^2) connaît déjà ces trois noms, et si l'on veut que Japhet ait été ajouté, il faut que l'addition se soit faite avant l'exil. Mais il n'y a aucune raison de penser que J^1 n'ait pas en mis en scène Sem, Japhet et Canaan. L'idée que Sem couvrirait Noé de son propre manteau et serait par conséquent seul pour l'étendre sur son père n'est aucunement suggérée par le texte. Il est dit que Sem et Japhet prirent « le manteau », ce qui s'entend naturellement du manteau qui aurait dû être sur Noé. Un seul indice porterait à croire que le vers : « Et qu'il habite dans les tentes de Sem » a été surajouté : c'est que la malédiction de Chanaan et la bénédiction de Sem forment deux distiques, tandis que la bénédiction de Japhet est un tristique dont le second vers ne se rattache pas très bien au premier et au troisième :

Que Dieu étende Japhet,
Et qu'il (Japhet) *habite dans les tentes de Sem*,
Et que Chanaan soit leur esclave !

La teneur du second vers donne à supposer qu'on lisait d'abord dans la bénédiction de Sem :

Iahvé bénisse *les tentes* de Sem !

יברך יהוה אהלי שם

au lieu de :

בריך יהוה אלהי שם

Béni soit Iahvé, *Dieu* de Sem !

La leçon proposée par M. Bertholet : « Béni soit de Iahvé Sem » (בריך יהוה שם), donne un vers trop court[1].

Une réaction très vive contre tout ce qui est étranger se manifeste avec Élie et Élisée, se continue par les prophètes écrivains, et prend forme de loi dans le Deutéronome : Israël ne se distingue plus seulement des étrangers par la nationalité, il s'en distingue surtout parce qu'il est une nation sainte et que les autres peuples sont des païens. Mais on proclame en même temps le droit de Iahvé au culte universel ; on espère la conversion des gentils, sans qu'il y ait encore de prosélytisme. Après la restauration, la question des étrangers se pose de nouveau sur le terrain pratique, notamment en ce qui regarde les mariages : en assurant le triomphe de la Loi, Esdras et Néhémie donnent à la communauté juive une constitution religieuse qui la retire du monde et la

1. On lirait volontiers, au v. 25, ארור כנען לפני יהוה. « Maudit soit *de Jahvé* Chanaan ! », et au v. 27, יפת יהוה ליפת, « *Jahvé* étende Japhet ! »

ferme au monde. C'est là son privilège; mais le non israélite qui se fait circoncire entre dans la communauté : alors apparaissent les prosélytes. Survient la conquête grecque : des tendances diverses se font jour; la conversion des gentils est une espérance qui s'affirme et grandit de plus en plus; mais l'hellénisme, à un moment donné, menace l'existence même du judaïsme, la réaction machabéenne se produit et fait triompher la Loi. On recevra désormais les gentils qui voudront se faire juifs, mais le juif ne cèdera pas à l'influence païenne. Le pharisien fait son entrée dans le monde, en même temps que son adversaire le sadducéen, à qui sa situation impose des ménagements à l'égard des puissances terrestres, et qui disparaîtra quand Israël n'aura plus d'existence politique. Même le judaïsme alexandrin ne connaît de prosélytisme que pour faire triompher la Loi : on acceptait que les gentils se convertissent, pourvu qu'ils se fissent juifs. Voilà pourquoi le christianisme a pu devenir la religion universelle, tandis que le judaïsme n'y a pas réussi. Le judaïsme a cru que les nations existaient pour lui. Le christianisme a prouvé qu'Israël, au contraire, avait existé pour les nations.

On voudrait pouvoir suivre tous les détails de cette pénétrante analyse, en signaler tous les aperçus nouveaux, en discuter quelques particularités accessoires, faire des réserves sur certaines conclusions exégétiques. Mentionnons seulement, à cause de son importance, une remarque touchant les préceptes noachiques et le décret du concile de Jérusalem. On présente généralement cette décision comme une sorte de compromis entre les judaïsants, qui voulaient imposer la circoncision aux païens convertis, et saint Paul, qui repoussait toute observance légale. Il en résulte que l'Épître aux Galates (II), où saint Paul dit que les apôtres approuvèrent sa conduite et ne lui imposèrent aucune condition, paraît contredire les Actes (XV). Mais ce que les apôtres de Jérusalem prescrivent aux gentils d'observer n'était pas considéré comme observance judaïque; on supposait que les conditions de l'alliance noachique s'imposaient à tous les hommes; les convertis de la gentilité n'étaient donc pas regardés comme des prosélytes de second ordre; on les regardait comme parfaits chrétiens sans la circoncision et les observances légales. Si l'Église, et déjà même saint Paul, se sont affranchis du précepte concernant les viandes immolées aux faux dieux ou non saignées, c'est qu'ils n'ont pas admis l'exégèse qui sert de base à la recommandation des apôtres hiérosolymitains. En tout cas, ceux-ci n'ont pas pensé obliger les païens à une profession inférieure et atténuée de judaïsme : leur prosélytisme était purement universel et chrétien. M. Bertholet discute au même endroit le rapport du baptême des prosélytes chez les juifs avec le baptême chrétien, et il conclut à l'antériorité du baptême juif.

V. Théologie biblique. — 1. La dissertation de M. Leitner sur l'inspiration prophétique (*Die Prophetische Inspiration, biblisch-patris-*

tiche Studie, dans les *Biblische Studien*, t. I, fasc. 4-5. Fribourg e. B., Herder, 1896; in-8, IX-195 pages) est une œuvre très érudite et très complète comme œuvre d'érudition. Au point de vue théologique et critique, on peut regretter que l'auteur n'ait pas trouvé, pour définir la prophétie dans sa réalité psychologique, de formule plus précise que celle d'Amos (III, 8) : « Le lion a rugi : qui ne craindrait? Iahvé a parlé : qui ne prophétiserait? » On voudrait aussi que le rapport de l'inspiration prophétique avec l'inspiration des écrivains sacrés fût mieux déterminé. Les anciens confondaient volontiers l'une avec l'autre, et M. Leitner paraît disposé à suivre les anciens. Il y a pourtant deux moments à distinguer pour les prophéties écrites : celui de la conception et celui de la rédaction. Dans le second moment, le prophète est comme tout autre écrivain inspiré ; mais tous les écrivains inspirés n'ont point passé par le premier moment, qui est proprement celui de l'inspiration prophétique. Pour tout dire en un mot, M. Leitner a fait un excellent travail qui n'éclaircit pas beaucoup la question qu'il traite.

2. M. H. J. Holtzmann a commencé de publier une théologie du Nouveau Testament (*Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*, fasc. 1-6. Fribourg e. B., Mohr, 1896; in-8, p. 1-288, 1-288). L'ouvrage, qui paraît par fascicules, a deux parties : la première traite de Jésus et des évangélistes (synoptiques) ; la seconde de saint Paul et de la littérature postérieure aux apôtres (l'auteur entend par là l'Épître aux Éphésiens, les Pastorales, l'Épître aux Hébreux, les Épîtres catholiques et les écrits johanniques). Si l'on met à part les opinions radicales de l'auteur sur l'origine de certains livres, et si l'on envisage seulement l'analyse des doctrines, l'œuvre de M. Holtzmann est de tout premier ordre. On peut voir, dans les parties déjà publiées, un exposé des tendances et des opinions religieuses que représentaient les pharisiens et les sadducéens ; l'analyse des idées judéo-palestiniennes sur le monde angélique, l'homme et le péché, les hypostases divines, le messianisme ; la critique des opinions judéo-alexandrines ; des considérations préliminaires sur l'enseignement du Christ. La situation de Jésus à l'égard des sectes juives et de Jean-Baptiste est clairement établie ; l'autorité des Évangiles synoptiques est admise avec des restrictions qui atteignent seulement quelques détails des discours. Les chapitres relatifs à la prédication et à « la conscience messianique de Jésus » sont particulièrement importants. En ce qui regarde saint Paul, M. Holtzmann a déjà analysé sa conception anthropologique, sa notion de la loi, sa doctrine christologique, sa théorie de la justification, son enseignement sur l'Eglise, le baptême, l'eucharistie, le développement de son eschatologie. Sur la question de l'eucharistie, M. Holtzmann établit une distinction trop accentuée entre la doctrine de saint Paul et celle des premiers disciples. Ceux-ci n'auraient vu dans l'eucharistie qu'un mémorial. « Saint Paul y aurait vu un repas du sacrifice, le symbole effectif de la communion des fidèles entre eux et

avec le Christ... Mais le fond de cette conception ne lui appartient pas en propre... La tradition primitive établissait un lien entre la vie reconquise par Jésus et le rite de l'eucharistie. Il y a toute chance pour que la foi à la résurrection et la foi à la présence de Jésus au milieu des siens par le repas eucharistique soient des termes corrélatifs. Sur ce point, comme sur d'autres, saint Paul n'a fait que définir théologiquement la croyance des premiers disciples. » (*Revue critique* du 17 août 1896.)

3. L'étude de M. Lobstein sur « Le dogme de la naissance miraculeuse du Christ » (Paris, 1890) vient d'être publiée par l'auteur, en allemand, avec des développements suggérés par les débats qui se sont produits récemment en Allemagne touchant le symbole des apôtres (*Die Lehre von der übernaturlichen Geburt Christi*. Fribourg e. B., Mohr, 1896; in-8, 65 pages). On peut voir là comment l'école critique interprète la conception virginale du Sauveur. Sans entrer dans la discussion théologique, et en se tenant sur le terrain de l'exégèse historique, il est permis de trouver que l'auteur exagère la portée des objections soulevées contre l'historicité des récits évangéliques : les deux généalogies aboutissent à Jésus par Joseph, mais on a expliqué suffisamment cette particularité par le fait que Joseph seul, par une filiation légale et interprétative, pouvait transmettre à Jésus le droit davidique (voir Loisy, *Évangiles synoptiques*, I, 49-50). D'après M. Lobstein, l'idée de la conception virginale serait en contradiction avec la donnée évangélique primitive sur la descente du Saint-Esprit lors du baptême de Jésus. Il n'y a pas de contradiction : saint Marc, saint Mathieu et saint Luc, saint Paul, saint Jean marquent différents degrés dans le développement de la conception christologique. Le premier degré n'exclut pas le second; et réciproquement le dernier n'exclut pas ceux qui précèdent. Les éléments de ce développement apparaissent à l'historien comme fournis par la tradition ou par la réflexion théologique. Ainsi la critique peut déterminer leur caractère extérieur et leur genèse psychologique, mais on ne voit pas qu'elle puisse atteindre leur réalité intime et objective.

4. C'est encore un livre de théologie et de critique, mais d'une théologie plus conservatrice et d'une critique plus réservée, que la dissertation de M. Schwartzkoff sur la nature, l'objet et les limites de la révélation de Dieu en Jésus-Christ (*Die Gottesoffenbarung in Jesu Christo*. Giessen, Ricker, 1896; in-8, VIII-199 pages). Il peut y avoir pour les théologiens catholiques un intérêt plus grand que celui de la simple curiosité à voir traitée par un critique protestant la question de la science du Christ, tant au point de vue de son caractère que de son étendue, et de l'influence de la tradition, du milieu, du temps sur l'enseignement évangélique.

5. M. Teichmann a voulu soumettre à une analyse très minutieuse les idées de saint Paul touchant la résurrection et le jugement (*Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht*. Fribourg

e. B., Mohr, 1896; in-8, vi, 125 pages). Ses conclusions essentielles sont les mêmes que celles de M. Holtzmann. Sur un point particulier, M. Teichmann émet une conclusion qui lui est tout à fait personnelle et qui ne paraît pas être conforme à la pensée de saint Paul : l'Apôtre aurait fini par enseigner que, dans la résurrection dernière, les incrédules et les pécheurs se convertiraient, et ainsi la rédemption serait complète. Il a fallu de très bons yeux pour trouver cela dans I Cor., xv, 22-28. Saint Paul dit que toutes les puissances ennemies seront détruites par le Christ après la résurrection des justes et que l'empire de la mort sera brisé : on ne voit pas du tout que cela signifie la conversion et le salut des méchants.

6. Un fervent admirateur de Jérôme Savonarole a écrit un livre pour montrer que la doctrine du célèbre dominicain touchant l'Écriture sainte est parfaitement conforme à celle de Léon XIII dans l'Encyclique *Providentissimus Deus* sur les études bibliques (*Dello studio della Scrittura sacra secondo Girolamo Savonarola e Leone XIII libri tre, di* Paolo Luotto. Turin, 1896; in-8, xx-234 pages). Le plaidoyer est fort éloquent, et la doctrine, autant qu'il nous est permis d'en juger, irréprochable. L'auteur s'est demandé comment il pourrait y avoir des erreurs dans la Bible : les anges, intermédiaires des révélations divines, n'étant pas infaillibles, n'ont-ils pas suggéré aux écrivains sacrés quelques petites inexactitudes? « La gravità dell'obbiezione è solo apparente... Ne' Libri Divini..., gli Angeli non possono fare altro che compiere il messagio divino, manifestare il divino concetto... Nè il Profeta e l'Agiografo possono errare nell'intendere, nell'interpretare, nel significare le cose dette dall' Angelo » (p. 204). Heureux pays que celui où l'on peut écrire longuement sur la Bible sans prononcer le mot de « critique », sans soupçonner la chose, et où, n'ayant rien à débattre avec les Renan et les Wellhausen, on fait mine de se défier un peu des anges, sauf à leur rendre, aussitôt après, la confiance qu'ils méritent!

Jacques Simon.

CHRONIQUE
DE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

LA MESSE LATINE

La liturgie, et tout spécialement la liturgie de la messe, relève de l'histoire littéraire. Les textes, dans leur partie la plus ancienne, sont, après les livres du Nouveau Testament, les documents les plus vénérables du christianisme. Les actions qui accompagnent ces textes font

de l'œuvre liturgique un véritable drame. Comme chez les Grecs païens la pièce de théâtre s'appelait action, ainsi le même nom se retrouve pour désigner la partie centrale de la messe. On sait d'ailleurs que le drame profane, quand il n'est pas un emprunt, est ordinairement le développement libre et sécularisé du drame sacré. Il est nécessaire d'indiquer ces rapprochements, malgré leur banalité, pour placer exactement les œuvres liturgiques dans l'ensemble de la littérature sacrée. Elles correspondent au théâtre des littératures profanes. Toutefois cette analogie est accompagnée de différences capitales pour l'historien. Le texte a une certaine fixité. La forme extérieure du drame liturgique subit une évolution très lente. Et cependant, malgré ces changements, texte et action ont un noyau essentiel conservé à travers toutes les modifications de détail. Enfin ces modifications ne s'échelonnent pas seulement dans le cours des temps. Elles ont un cadre géographique comme un cadre chronologique, de sorte qu'à la même date les parties accessoires varient avec les lieux et donnent à l'ensemble des rits un aspect touffu et pittoresque.

La nature même des œuvres et leur progressive transformation ont souvent pour effet de ne nous laisser saisir leur état ancien qu'à travers des remaniements récents. Par suite, nous devrons descendre pour ce chapitre au delà des limites qui ont été fixées à la littérature chrétienne proprement dite.

Quatre publications récentes, de MM. Probst, Rule, Feltoe et Wilson, nous amènent à nous occuper de l'histoire de la messe en Occident. Auparavant, suivant l'usage de ces premières chroniques, je donnerai quelques renseignements bibliographiques de portée générale ; mais je réserve à un autre article ce qui concerne les rits orientaux.

1. Ouvrages généraux. — Les deux ouvrages fondamentaux sont ceux de [1] Edm. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, 3 vol. in-4, Rotomagi, 1700 et de [2] Jos. Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiasticae*, 10 vol. in-4, Halae, 1724-1729 (traduit de l'anglais en latin par Grischovius) : le premier est écrit au point de vue catholique, le deuxième au point de vue anglican. A côté de ces volumineux traités, le meilleur livre manuel est celui de [3] Louis Duchesne, *Origines du culte chrétien, étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, 1889, VIII-504 pp. in-8. Le premier chapitre, « Les circonscriptions ecclésiastiques », fait l'histoire des cadres géographiques dans lesquels se sont spécialisés les usages liturgiques. C'est peut-être le premier ouvrage où l'on ait compris que l'histoire des rits est inintelligible si l'on n'a pas la connaissance préalable de leurs conditions disciplinaires et topographiques. Le deuxième chapitre, « La messe en Orient », est une bonne introduction à une étude plus complète de la liturgie primitive et de la liturgie orientale. Les quatorze chapitres suivants sont exclusivement consacrés à l'histoire du culte chrétien en Occident. Nous aurons à nous référer, dans ce qui suit, surtout aux chapitres III,

« Les deux usages liturgiques de l'Occident latin » ; IV, « Formules et livres liturgiques », V, « les anciens livres de liturgie latine » ; VI, « La messe romaine », et VII, « La messe gallicane ». Quelques-unes des conclusions de M. Duchesne ont été discutées avec vivacité par [4] Ferdinand Probst, *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines* ; Münster, 1892, xv-412 pp. in-8. L'auteur étudie successivement les sacramentaires Léonien, Gélasien et Grégorien, ainsi que les *Ordines* romains I et VII publiés par Mabillon. Nous aurons à revenir sur cet ouvrage. Il a été complété récemment par un autre du même [5], *Die Abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrhundert* ; Münster, 1896, Aschendorff, xv-444 pp. in-8 (prix : 9 Mk. 50). C'est de ce livre dont nous nous occuperons surtout. Il comprend cinq parties : la messe milanaise, la messe irlandaise, la messe romaine, la messe gallicane, la messe espagnole.

2. Rit romain et rit gallican. — Les discussions des liturgistes portent principalement sur l'origine et l'importance relative des deux rits qui se sont partagés l'Occident, le rit romain et le rit gallican. Avant le IXe s., le premier apparaît restreint à Rome et aux églises voisines, l'autre s'étend dans l'Italie du Nord, la Gaule, l'Espagne et les îles. Pour l'intelligence des observations qui vont suivre, je demande la permission de faire ressortir en un tableau les principales différences des deux rits pour le sacrifice eucharistique. J'emprunte les éléments de ce tableau aux chapitres VI et VII de l'ouvrage cité de M. Duchesne. Les textes qui variaient avec le temps de l'année et les fêtes sont notés d'un astérique.

MESSE ROMAINE	MESSE GALLICANE
Antiphone *ad introitum*	*Antiphona ad praelegendum*
Le pape *salutat sancta*	
Dans le sanctuaire, salut aux ministres et à l'assistance	Dans le sanctuaire, salut à l'assistance
Kyrie eleison et litanie	*a.* Aius (Trisagion)
Gloria in excelsis à la messe épiscopale	*b. Kyrie eleison* sans litanie
	Prophetia (cantique *Benedictus* de Zacharie, Luc I, 68)
**Collecta* (1re oraison)	**Collectio post prophetiam*
*Leçon prophétique (supprimée avant le VIe s., sauf en certains jours)	1° **Lectio prophetica* (tirée de l'Ancien Testament)
Graduel (reporté après la suppression de la 1re leçon à la suite de l'épître)	*Leçon apostolique (épître, apocalypse, actes)
*Épître (tirée aussi de l'A. T. après le Ve s.)	*Benedictio* (hymne des trois jeunes gens, Daniel III, 51)
Alleluia ou trait	
* Évangile	* Évangile

Homélie (anciennement)	Homélie (prêchée même par les prêtres)
(*Credo* à partir du règne de Henri II, 1012-1024)	
(Fin de la messe des catéchumènes)	(Renvoi des pénitents)
Oremus (hiatus, où se plaçait anciennement la prière des fidèles)	2° Litanie diaconale
	3° * *Collectio post precem*
	(Fin de la messe des catéchumènes)
	4° *Ad ostium!*
Offrande pendant laquelle le chœur exécute l'offertoire	5° Procession de l'oblation préparée d'avance ; *sonus* (chant qui accompagne la procession)
Préparation des pains et du vin du sacrifice	*Laudes* ou offertoire (après le dépôt des vases sacrés sur l'autel)
Lavabo	*Prière du voile (*collectio*) précédée d'un invitatoire (*praefatio*)
Oratio super oblata (secrète) précédée d'un invitatoire (*orate fratres*)	Lecture des diptyques
	Collectio post nomina
	6° Baiser de paix avec *collectio ad pacem*
* Préface (*Vere dignum et iustum est*, avec quelques variantes suivant les fêtes)	*Contestatio (*immolatio, illatio*) commençant par *Vere dignum et iustum est*
Sanctus	*Sanctus*
Canon : *Te igitur, Memento, * Communicantes, * Hanc igitur, Quam oblationem*, avec intercalation de noms, correspondant à la lecture des diptyques	7° *Collectio post Sanctus* (commençant ordinairement par (*Vere Sanctus*)
Récit de l'institution de l'Eucharistie	Récit de l'institution de l'Eucharistie
Unde et memores...	
Epiclèse : *supra quae propitio ac sereno uultu...*	8° * *Conformatio sacramenti* dans laquelle on développe tantôt l'idée de la commémoration du Seigneur, tantôt celle de la transformation eucharistique par l'opération du Saint-Esprit
Memento des défunts	
Commémoration des vivants et des saints (*Nobis quoque*)	
(Bénédiction et prière pour les biens de la terre, anciennement)	
Per quem haec omnia	
Pater avec introduction et développement final (depuis saint Grégoire à cette place)	Fraction de l'hostie accompagnée d'une antienne
	Pater avec introduction et développement final
Pax domini sit semper uobiscum	
Baiser de paix	
Commixtion du fragment de la messe précédente	Commixtion de l'hostie (formule *Sancta sanctis*)
Première fraction du pain par le pape	
Fraction du pain par les diacres et les prêtres (et chant de l'*Agnus* depuis Sergius, 687-701)	9° * Bénédiction donnée par l'évêque

(*Pater* à cette place probablement avant saint Grégoire)	
Communion du pape à l'hostie	Communion du prêtre, du clergé et des fidèles pendant l'exécution du *Trecanum*, chant entrecoupé d'*Alleluia*
Commixtion du fragment de la messe du jour	
Communion du pape au calice	
Communion du clergé	
Annonce de la prochaine station	
Communion du peuple, avec antiphone *ad communionem*	
* Collecte *post communionem* précédée d'un invitatoire	* *Collectio post communionem*, précédée d'un invitatoire
Ite missa est	Formule de renvoi
Départ processionnel	

Mettant à part le Trisagion et le *Kyrie*, qui sont des innovations postérieures, j'ai numéroté au passage les concordances les plus importantes de l'usage gallican avec l'usage oriental. Si l'on pressait le parallèle, il y en aurait bien d'autres, surtout dans la teneur de certaines formules : la réponse du peuple, *Ad te domine* (Σοὶ, Κύριε), la fin du *Qui pridie* dans le missel mozarabique, l'acclamation *Sancta sanctis*, un chant entrecoupé d'*Alleluia* et analogue au *Trecanum* dans les liturgies syriaque et arménienne (Duchesne, 198, n. 1; 207; 212, cp. 61; 215, n. 1). Ces analogies sont d'ailleurs reconnues depuis longtemps.

La liturgie gallicane a été l'objet d'un ouvrage spécial de [6] Jean Mabillon, *De liturgia gallicana libri tres*; Lutetiae Parisiorum, 1685-1720, in-4° (= Migne, *P. L.*, LXXII, 99). Le premier livre est un exposé et une étude de la liturgie gallicane. Dans le second est publié le lectionnaire de Luxeuil (B. N. lat. 9427; cf. Delisle, *Cabinet des mss.*, II, 304; III, 220). On soupçonnait que ce livre gallican n'avait rien de spécial à la région où on l'a trouvé; [7] Dom Germain Morin (*Revue bénédictine*, 1893, 438) a montré récemment qu'on pouvait le rapporter à la région parisienne. Le troisième livre de Mabillon présente l'édition du *Missale gothicum*, du *Missale gallicanum* et du *Missale Francorum*. Nous reviendrons sur ces textes. Une dissertation a été ajoutée par l'auteur sur l'office canonique gallican. Il ne fournit sur les origines du rit que des renseignements qui ne sont pas absolument probants. Il rapproche en effet trois mentions relatives à la confection de sacramentaires, par saint Hilaire de Poitiers, au IVe s., par Musaeus, prêtre de Marseille, et par Sidoine Apollinaire, au Ve s. (*De uiris ill.*, Hier, 100; Genn., 79; Greg. Tur., *Hist.*, II, 22). On peut induire de là qu'une grande liberté régnait en Gaule quant à la teneur des prières; mais ce serait donner à ces renseignements une fausse interprétation que d'attribuer l'*ordo missae gallicanus* à ces trois personnages. D'autres hypothèses mieux coordonnées ont été présentées depuis Mabillon.

Nous sommes maintenant en présence de trois systèmes. Les liturgistes anglais rattachent le rit gallican à Éphèse, d'où sont venus les fondateurs de l'église de Lyon. M. Probst y voit l'ancien rit romain, antérieur à une réforme qu'il attribue à Damase. M. Duchesne croit que les usages orientaux ont été introduits d'abord à Milan et qu'ils ont passé de là en Gaule.

(*A suivre.*)

Paris. PAUL LEJAY.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

MANNING AVANT SA CONVERSION[1]

III

L'ARCHIDIACRE DE CHICHESTER

Manning devait sa promotion à un évêque dont toutes les sympathies allaient au protestantisme le plus accusé; mais il avait trop de noblesse dans le caractère pour sacrifier des amis, comme Newman et Pusey, à l'animadversion de son protecteur. D'autre part, il lui gardait une vive reconnaissance pour la preuve d'estime qu'il en avait reçue, et ne voulut point l'offenser sans nécessité, en affichant des rapports qu'il avait tenus jusqu'alors dans une ombre discrète. Avec sa droiture ordinaire, il écrivit à Newman quelle situation lui était faite : « J'estime, dit-il, parlant de son évêque, que je puis lui donner pleine satisfaction. » Les raisons étaient si bonnes que Newman, sans étonnement ni répugnance, continua tout d'abord de correspondre avec lui.

Toutefois, il était facile de prévoir que des froissements surviendraient bientôt entre Manning et ses anciens amis. Il venait à peine d'être promu à la dignité d'archidiacre, lorsque parut le quatre-vingt-dixième *Tract*, dans lequel Newman essayait de concilier les trente-neuf articles avec la doctrine catholique et le concile de Trente (janvier 1841). Cette brochure, pensait l'auteur, serait une planche de salut pour l'Église anglicane. Elle déchaîna,

1. Voir *Revue*, II (1897), 61.

au contraire, des controverses sans fin, et souleva une opposition si violente de la part des évêques, que Newman, à la requête de Bagot, évêque d'Oxford, suspendit la publication des *Tracts*. Manning non plus ne goûta jamais cet essai de compromis entre deux églises. « A parler franc, disait-il un jour, ce *Tract* ne me semble point d'une droite logique[1]. » De fait, le gouvernail échappa bientôt aux mains de Newman, pour passer dans celles de trois hommes plus jeunes : Ward, Oakeley et Dalgairns. Ils devançaient Newman dans la conviction que l'Église établie souffrait d'un mal incurable, et que pour retrouver la vérité entière il fallait revenir à Rome, malheureusement abandonnée au XVIe siècle[2]. Quant à Manning, le doyen de la cathédrale de Saint-Paul, à Londres, Church nous le dépeint comme l'un de ces caractères modérés qui luttaient contre l'activité toujours grandissante déployée par Ward dans ses attaques contre les principes anglicans[3]. « Aussi longtemps, fait remarquer l'évêque Hedley, dans son oraison funèbre du cardinal, aussi longtemps que Manning crut reconnaître dans l'Église anglicane une partie de l'Église du Christ, il l'aima et la vénéra avec un respect tout filial, et la servit avec succès et fidélité. »

Après la publication du *Tract* malencontreux, il saisit la première occasion de témoigner publiquement que ses sentiments n'avaient pas varié. Dans sa première allocution au clergé de son archidiaconé, il célèbre, avec une vigueur de circonstance, la glorieuse origine de la Réforme, « acte miséricordieux de la Providence envers son Église », « ouvrage de la main purifiante de Dieu ». Des affirmations

1. *Tablet*, 1892, I, 82 : « To tell you the truth, I did not think it straightforward. »

2. W. Ward, *W. G. Ward and the Oxford Movement*, 19.

3. R. W. Church, *The Oxford Movement, Twelve Years 1833 to 1845*, p. 352.

semblables se retrouvent dans les allocutions de 1842 et de 1843. Par une incessante glorification de l'Église d'Angleterre, « régénératrice de la chrétienté, centre d'une nouvelle catholicité », Manning traçait et maintenait une ligne de démarcation entre lui et les apologistes de la conciliation avec l'Église catholique.

Dans l'automne de l'année 1843, Newman donna sa démission de curé de Sainte-Marie, à Oxford, et se retira, en compagnie de quelques amis, dans le hameau voisin de Littlemore. L'événement fit sensation, parce qu'il faisait présager aux Anglicans de nombreuses et d'éclatantes défections. Afin de les prévenir, le vice-chancelier de l'université d'Oxford fit choix de Manning pour prononcer le sermon d'apparat du 5 novembre, double anniversaire de la conspiration des poudres et du débarquement de Guillaume d'Orange en 1688. L'attente du docteur Wynter fut pleinement justifiée. De tous les discours de Manning, il n'en est aucun qui renferme de plus violentes attaques contre l'Église romaine. La conspiration des poudres y est présentée comme l'œuvre de fidèles catholiques encouragés par la casuistique relâchée de Rome; l'échec en est rapporté à une action particulière de la Providence, aussi bien que la déchéance définitive des Stuarts et le renversement de la suprématie pontificale en Angleterre. Pareille déclaration de principes n'impliquait nullement, dans son esprit, la rupture de ses relations personnelles avec Newman. Le lendemain de ce discours, avant de quitter Oxford, il voulut rendre visite au solitaire de Littlemore. « Newman est absent », lui fut-il répondu[1]. Manning et tout Oxford comprirent la leçon. Il ne paraît pas toutefois que l'orateur s'en soit beaucoup ému. Il justifie son ser-

1. M. de Pressensé (*Le Cardinal Manning*, p. 169) paraît douter de l'anecdote, mais n'apporte point de raisons suffisantes pour la rejeter. Elle fit grand bruit à l'époque, et plus d'une fois le cardinal la raconta lui-même à des amis.

mon auprès de Pusey, par la nécessité de « se montrer véridique avec lui-même, quelque risque qu'il pût courir... Je suis vrai et loyal envers l'Église anglicane en affirmant ce qu'elle enseigne et en rejetant comme elle le système de Rome et ses doctrines particulières [1] ». Loin de garder rancune à Newman, il s'expliqua par lettre avec le cher grand homme qui lui répondit sur le ton le plus cordial : « Ce n'est pas pour moi un plaisir de différer d'avis avec mes amis, de me trouver comme un étranger parmi eux, ni une satisfaction ou un sujet de vanité d'avoir dit des choses qu'il me faut démentir [2]. » Après cette franche explication, leurs rapports continuèrent d'être sinon aussi fréquents que par le passé, du moins empreints d'une grande confiance et d'une vraie cordialité [3]. Devenu cardinal, Manning avait peut-être oublié le texte même de son discours, un jour qu'il racontait à un ami le refus de Newman, et que, désignant sur un rayon de sa bibliothèque le volume qui contenait le fameux sermon, cause de l'incident, il disait : « Je serais prêt à redire aujourd'hui tout ce qui est contenu là dedans [4]. » Il conservait dans ses archives la lettre du Révérend W. Church, dans laquelle celui-ci protestait contre les tendances antipapales qui s'étaient fait jour naguère à Oxford. Il la comptait parmi ses curiosités, alors que Church était devenu doyen anglican de Saint-Paul, à Londres, et lui-même cardinal-archevêque [5].

Manning, en homme clairvoyant, comprenait la

1. Lettre publiée par Purcell, *Life of Cardinal Manning*, t. I, p. 251-252.

2. Lettre publiée par Purcell, t. I, p. 254.

3. La preuve en est dans plusieurs lettres des années 1843 et 1844, publiées par M. Purcell. On ne comprend donc pas que cet écrivain, à quelques pages de distance, parle d'une rupture entre Manning et Newman, alors qu'il ne s'agit entre eux que d'un désaccord de principe.

4. *Tablet*, 1892, I, 82.

5. W. Maxwell, dans l'*Athenaeum*, 1892, 23 janvier, p. 146.

gravité de la crise qui se préparait. Il aurait souhaité l'atténuer, en empêchant les mesures de rigueur que certains anglicans préconisaient, non sans imprudence. C'est ainsi qu'il vota contre la sentence de dégradation prononcée à Oxford contre William Ward, auteur du livre de l'*Idéal d'une Église chrétienne*. L'ouvrage, solidement écrit, dépassait de beaucoup les conclusions du dernier *Tract* de 1841, et fut déclaré inconciliable avec une sincère profession des 39 articles. Manning jugeait aussi périlleux qu'injuste de suspecter la bonne foi d'un écrivain. Quand la sentence fut rendue, il se tourna vers Gladstone et lui dit assez haut pour être compris par ses voisins : Ἀρχὴ ὠδίνων, c'est le commencement des douleurs. C'était en effet une grande et profonde douleur pour un serviteur aussi fervent de l'anglicanisme, de voir se détacher de l'Église qu'il chérissait des hommes qu'il ne pouvait ne pas estimer pour leur caractère et pour leurs vertus.

Il multipliait d'inutiles tentatives pour retenir ceux qu'une logique rigoureuse rejetait vers l'Église romaine. Au généreux Oakeley, appelant sur lui une censure analogue à celle qui frappait son ami Ward, il répond par une lettre sur les « droits historiques » de l'Église d'Angleterre. Sa foi robuste et son zèle bien connu attiraient à lui nombre d'âmes inquiètes, que les controverses avaient troublées. Dans une lettre du 30 juin de cette année critique qui vit se produire la conversion de Newman (1845), il fait allusion à sept personnes différentes qui réclamaient de lui, dans des conjonctures si pénibles, une direction ou des conseils. Son mandement annuel, en juillet, n'est qu'un long panégyrique de son Église et une récapitulation des maux, des défections qui, en France et en Allemagne, éprouvaient l'Église romaine. L'ermite de Littlemore porta enfin le grand coup que tout le monde prévoyait, mais qu'on espéra détourner jusqu'à la fin. Le

9 octobre 1845, Newman abjurait le protestantisme entre les mains du Père Dominique, religieux passionniste et ancien berger de la campagne romaine. L'archidiacre fut du nombre des amis à qui Newman fit part de sa détermination. Il lui répondit une lettre pleine de cœur, mais qui prouve que, devant sa foi sereine et absolue, une conversion vers Rome était un péché et une offense à la vérité : « Mon cher Newman, disait-il, si je connaissais des mots capables de vous exprimer toute l'affection de mon cœur, *sans ternir ma conscience*, je voudrais en faire usage... Si nous ne devons plus jamais nous rencontrer au pied du même autel, prions du moins tous les jours l'un pour l'autre et que nos prières se rejoignent à la cour céleste [1]. »

Durant tous ces jours de trouble et, comme disait Manning, de « douleurs » pour l'Église anglicane, l'archidiacre de Chichester s'était maintenu au point où l'avaient conduit, dès 1838, des études commencées par suite de l'impulsion reçue d'Oxford. Il agissait, prêchait, écrivait comme l'un des membres les plus zélés, les plus ardents de la haute Église. Dignitaire de l'Église anglicane, pas un doute sérieux ne l'avait encore ébranlé dans sa foi en la constitution divine de cette Église : « Rien, écrit-il deux jours avant « la trahison » de Newman, rien ne peut ébranler ma foi en la présence du Christ dans l'Église anglicane et dans ses sacrements. Je me sens incapable d'en douter. Depuis trois cents ans, des saints mûrissent pour le ciel autour de nos autels. Ils me rendent impossible de ne pas me sentir en sûreté [2]. »

Pour un homme tel que Manning, plus voué à l'action extérieure qu'adonné à des recherches d'ordre intellectuel, une foi aussi profonde, aussi inébranlable était la condition nécessaire d'un ministère infatigable. Les

1. Lettre publiée par Purcell, t. I, p. 309.
2. Lettre à Robert Wilberforce, publiée par Purcell, I, p. 504.

années qui, de 1841 à 1845, marquent un temps d'arrêt dans l'évolution de ses idées religieuses, sont extraordinairement fécondes en œuvres. Le théâtre de son zèle est tout naturellement le diocèse même de Chichester. Archidiacre de fraîche date, il remplit ses nouvelles fonctions avec un zèle qui déroutait beaucoup d'anciens pasteurs, tombés, à des degrés divers, dans le relâchement, et pénétrés d'un rationalisme mal déguisé. De l'aveu de l'évêque, Ashurst Turner Gilbert, qui avait succédé à Shuttleworth, mort au bout d'un an d'épiscopat, le clergé de son diocèse avait besoin d'une réforme conduite avec fermeté et persévérance. Son prédécesseur, Otter, avait nommé au hasard une foule de pasteurs, sans faire d'enquête sur leurs antécédents. Même, il lui était arrivé d'en investir un qui n'avait pas été ordonné. A cette œuvre, Manning donnait un concours extrêmement précieux. Placé à la tête d'un clergé qui comptait environ 150 membres, il veillait au maintien de la discipline. Dans ses tournées faites consciencieusement il recommandait avec instance d'apporter de la gravité, du sérieux dans les fonctions pastorales, de pratiquer l'austérité chrétienne, d'estimer à sa véritable valeur le ministère des âmes. L'impression produite par ces enseignements était d'autant plus profonde que l'archidiacre prêchait d'exemple. Les instructions qu'il adressait à son clergé, ses allocutions annuelles sont des perles de littérature théologique. Dans un article consacré à la mémoire de Manning, le *Times* les signale comme des modèles [1]. Et, en effet, elles contrastent avantageusement avec le ton haineux et l'ignorance extraordinaire des choses catholiques qui distinguent tant de documents analogues, émanés à cette époque du clergé supérieur anglican [2].

1. *Times*, 1892, 15 January : « A long series of masterly archidiaconal charges. »
2. *Dublin Review*, 1843, XVI, 1.

L'activité de l'archidiacre ne se restreignait pas dans les limites du diocèse. Il donnait volontiers le concours de sa parole pour toute sorte d'œuvres, pour des hôpitaux, pour la fondation d'églises ou de maisons de repentir. A Oxford, l'université n'avait guère tardé à faire appel à son talent. Dès le mois de février 1841, Manning montait dans la chaire de Sainte-Marie, ayant été choisi par l'université comme l'un des neuf prédicateurs spéciaux ou extraordinaires (*select preachers*). Quelques-uns de ses sermons eurent une heure de célébrité. On remarqua le discours sur l'*Unité de l'Église*, qui fut publié, en 1842, avec une dédicace à M. Gladstone. L'honneur de prêcher devant l'université imposait une tâche particulièrement difficile dans les années troublées qui précédèrent l'abjuration de Newman, et pour laquelle il ne fallait pas moins que l'art conciliant de Manning. Il fut choisi comme prédicateur en 1844[1], à un moment où l'on recherchait des hommes qui ne missent pas la chaire au service exclusif du « romanisme ».

Les œuvres de Manning, du temps qu'il prêchait à Oxford, sont presque introuvables. A l'encontre de Newman, qui, devenu catholique, réédita, avec des notes explicatives, les œuvres qu'il avait jadis publiées comme anglican, Manning ne réimprima jamais, après sa conversion, les ouvrages qui l'avaient précédée. Il en eut la tentation pourtant et le désir. Un théologien, auquel il s'en ouvrit, jugea que des livres de religion, écrits par un hérétique, pour la propagation de l'hérésie, tombaient sous le coup des condamnations ecclésiastiques et ne devaient pas être réimprimés. Manning se résigna, quelque sévère que lui parût la sentence. Lorsqu'il rencontrait ses anciens ouvrages dans un catalogue de bouquiniste, il disait en riant que sa bourse ne suffirait pas à les racheter. Plusieurs

1. Patrick O'Byrne, *Lives of the Cardinals*, p. 47.

passages de ces œuvres de jeunesse témoignent de l'esprit intérieur de leur auteur et de l'élévation de ses pensées.

Parlant un jour de la connaissance et de l'amour de Dieu comme d'un moyen d'avancer dans l'étude, il s'écrie qu' « en aucune matière l'Église ne s'oppose plus directement aux principes de la sagesse humaine. Chercher à s'instruire par le moyen de l'humilité, du jeûne, de l'aumône, de l'amour du prochain, de la prière quotidienne, des communions ferventes, tout cela, aux yeux du monde, n'est que folie et exaltation d'esprit. Et cependant s'il est un fait scientifiquement établi par l'observation et l'expérience, c'est, assurément, que les plus grands maîtres de l'humanité ont trouvé plus de lumière et de vérité, agenouillés au pied des autels, que dans les livres et dans les écoles; qu'une intelligence vigoureuse, une pénétration d'esprit irrésistible, un talent supérieur d'observation, de discernement et d'intuition primesautière, la finesse d'analyse et l'énergie ont toujours été les attributs distinctifs des hommes qui cherchaient la vérité dans un esprit religieux et examinaient toutes choses à la lumière divine [1]. »

« Une vérité quelconque, disait Manning, en 1846, devant la Société du *Royal Literary Fund*, qui est prouvée scientifiquement, confirme et corrobore toutes les autres vérités. Celui qui est parvenu par de laborieuses recherches à établir une seule donnée scientifique certaine, a accru le faisceau de cette lumière intellectuelle, qui est un don excellent et bienfaisant d'en haut. Et de même qu'il existe une science de la Révélation, nous possédons aussi un credo de la nature [2]. »

1. Manning, *Sermons preached before the University of Oxford*, 143. — W. S. Lilly, *Characteristics political, philosophical, and religious from the Writings of Henry Edward* (Manning), *Cardinal archbishop of Westminster*, London, 1885.

2. Lilly, *Characteristics*, 88.

Il est peu de prédicateurs qui aient exposé avec plus de force que Manning dans ses sermons l'importance de la vie contemplative pour une étude approfondie de la vérité chrétienne [1], la philosophie de la pénitence et les grandes leçons données à l'homme par la pauvreté [2]. Il fallait sa tendresse profonde et contenue pour deviner et révéler, comme il l'a fait, dans le deuxième volume de ses sermons anglicans, le mystère de la vraie sympathie qui naît de la charité divine et de la sainteté de la vie [3].

M. Gladstone, à qui Manning avait dédié son travail de l'*Unité de l'Église*, était bientôt devenu l'ami intime de l'archidiacre de Chichester. Ni à l'université, ni dans les premières années de ministère de Manning, leurs rapports n'avaient été bien fréquents. Le modeste recteur d'une paroisse de campagne avait rarement l'occasion de s'entretenir avec des hommes politiques. Il en fut autrement, à partir de 1841. L'archidiacre de Chichester, le prédicateur d'Oxford, dans ses entreprises pour le bien général de l'Église anglicane, se trouvait agir en communauté de zèle et de principes avec le jeune homme d'État, chrétien convaincu, et membre actif du parti de la haute Église. Leur amitié ne se brisa qu'avec les liens qui unissaient Manning à l'anglicanisme. Elle fut si intime que, sur les instances de Mme Gladstone, l'archidiacre accepta d'être le parrain de son fils aîné. Dès 1841, ils échangèrent quelques lettres au sujet d'une loi intéressant particulièrement les classes pauvres. Manning fit proposer à James Graham, secrétaire pour l'Intérieur dans le premier ministère de Peel, différents amendements concernant la situation des enfants naturels et la responsabilité effective du père. Il cherche aussi dès lors à remédier au scandale de mariages célébrés en hâte, par des parents

1. Manning, *l. c.*, 162. — Lilly, 130.
2. Manning, *l. c.*, II, 301. — Lilly, 133-134.
3. Manning, *l. c.*, II, 181. — Lilly, 136.

coupables, sans ombre de repentir ou de disposition religieuse. L'immoralité qui régnait dans les centres ouvriers, les dangers que courait la vertu des jeunes filles et des femmes, les mesures à prendre pour limiter les heures de travail des femmes dans les filatures et dans les manufactures sont signalées et étudiées dans les lettres de Manning à Lewis, président du *Board of Trade*, qui goûtait d'ailleurs peu ses propositions. Du moins son intervention prouve-t-elle l'intérêt de Manning pour les questions sociales bien avant que le socialisme fût à la mode et que sa situation de cardinal lui permît d'agir avec plus d'efficacité.

Un sentiment tout pareil de compassion pour les misères spirituelles lui fit entreprendre une croisade pour la création d'évêchés dans les colonies anglaises. Il déplorait l'absence de zèle dans l'Église anglicane pour la diffusion de l'Évangile, et se plaignait que le christianisme n'eût pas marché du même pas que la civilisation derrière le drapeau britannique. Ces efforts, concertés avec ceux de Gladstone et d'autres anglicans zélés, aboutirent à la constitution d'un fonds permanent pour le développement de la hiérarchie anglicane dans les colonies, et à la création d'évêchés, notamment dans la Nouvelle-Zélande. En célébrant le cinquantième anniversaire de sa fondation, en 1891, l'œuvre n'eut garde d'oublier le nom de Manning, l'un de ses ouvriers de la première heure, qui était alors parvenu à l'apogée de sa réputation.

Gladstone désirait pour son ami un piédestal d'où son action pût rayonner plus haut et plus loin, au grand profit de l'Église. Ses instances décidèrent Manning à briguer la place de prédicateur de Lincoln's Inn, à Londres (1843); mais sa candidature échoua grâce à l'hostilité du *Record* et de l'évangélisme dont ce journal était l'organe. Un insuccès de ce genre n'avait rien qui pût ralentir le zèle qu'il puisait dans un vif amour de l'Église.

Sans sortir du Royaume-Uni, en Irlande, les intérêts de l'anglicanisme étaient l'objet de son attention. Il les défendit, en 1845, avec une hardiesse de vue et une pénétration d'esprit supérieures à celles de Gladstone. Il adhère, malgré l'opposition de son ami, à la proposition de Maynooth d'attribuer une rente à l'Église romaine en Irlande. Il n'y voyait pas seulement un acte de justice et d'adroite politique envers les Irlandais, mais encore une sauvegarde pour le principe d'une dotation de l'Église anglicane. A défaut de l'adhésion de Gladstone, il cherche celle d'un autre ministre, de Sydney Herbert, à qui il envoie une longue lettre, véritable mémoire sur la question. Si Gladstone l'eût écouté à cette époque, peut-être n'aurait-il pas eu à faire voter, en 1868, le désétablissement de l'Église anglicane en Irlande.

L'année suivante, il eut l'occasion de reprendre la lutte commencée, comme recteur de Lavington, en faveur de l'éducation chrétienne des enfants dans les écoles. Le gouvernement, par l'organe du *Conseil pour l'Éducation*, proposait de faire coopérer l'État à la fondation des écoles nouvelles, afin de s'assurer le droit de surveiller l'instruction qui y serait donnée. La proposition en soi paraissait raisonnable ; mais elle excitait les défiances des esprits indépendants qui se rappelaient les efforts déjà tentés pour bannir l'instruction religieuse des programmes de l'enseignement, ou du moins pour en réduire l'influence. Manning était du nombre. Il entreprit une vigoureuse campagne pour démontrer que le droit d'élever les enfants appartient en première ligne aux parents, et que le devoir de veiller à leur instruction religieuse ressortit exclusivement à l'Église. En qualité de membre de la Société nationale pour l'éducation chrétienne, il prit part à des assemblées orageuses, car il régnait une grande diversité de vues entre les partis extrêmes. Les modérés voulaient éviter à tout prix une rupture avec le gouvernement. Les

intransigeants soutenaient que la moindre concession à l'État mettait en péril l'éducation chrétienne. C'était, au fond, l'avis de Manning ; mais il se rendait compte que s'il était facile d'obtenir un vote en faveur de la résistance à tout prix, la mollesse et l'apathie de l'épiscopat ne permettraient guère de soutenir jusqu'au bout les résolutions énergiques. Avec l'adresse et le tact qui lui avaient déjà valu la réputation d'un « homme d'État ecclésiastique » il rédigea une formule qui, sans rien abandonner des principes, ménageait une voie d'entente avec le gouvernement. Elle rallia l'unanimité des suffrages dans l'assemblée. Comme il arrive d'ordinaire, quelques partisans du tout ou rien, dans la suite, firent remonter jusqu'à Manning la responsabilité de toutes les atteintes portées au principe de l'éducation chrétienne ; mais on ne saurait guère douter qu'en épargnant à la Société, fondée pour la défense de ce principe, un schisme et d'incurables divisions, il n'ait au contraire amené le gouvernement à des ménagements et à des concessions qui sauvaient tout ce qui, à ce moment, pouvait être sauvé (1849).

Si Manning apportait tant de passion dans cette cause de l'éducation, c'est qu'il était guidé par une conviction déjà ancienne chez lui, qu'il n'y avait point de salut pour l'Église anglicane sans un affranchissement total de la surveillance et de la contrainte de l'État. Aussi haut que l'on remonte dans la vie de Manning, on rencontre cette préoccupation de l'indépendance de l'Église. Il attribuait à la subordination de l'Église à l'État, à l'influence prépondérante de ce dernier le relâchement qui avait prévalu dans l'Église, et les obstacles opposés à toutes les tentatives de réforme. Cette pensée, confirmée par une série d'événements douloureux, contribuera un jour pour une grande part à ouvrir son âme aux raisonnements des théologiens d'Oxford et à lui faire dénier à l'anglicanisme les caractères d'une véritable institution du Christ. Le gou-

vernement anglais avait donné, en 1841, une preuve de sa toute-puissance dans l'Église, en mettant, de concert avec le gouvernement prussien, un évêque unique à la tête de la double communauté protestante, anglicane et luthérienne, à Jérusalem. C'était un aveu officiel que l'anglicanisme, loin d'être une portion de l'Église catholique, ne diffère pas, au fond, du protestantisme luthérien ou calviniste, mais garde seulement en propre quelques croyances et quelques détails d'organisation. Un pareil acte, applaudi par les non-conformistes et par les anglicans de la basse Église, était un scandale pour ceux de la haute Église qui croient en une Église instituée par Jésus-Christ, en une règle de foi destinée à servir de frein au libre examen et aux jugements individuels. Newman criait à l'hérésie, et inventait un mot pour dire que l'on « décatholicisait » l'Église. Manning, moins avancé dans ses conclusions théologiques, n'avait pas le même point optique pour juger de l'événement. Comme Keble et comme Pusey, il y voyait un malentendu, une combinaison gouvernementale en vue d'une influence politique à exercer à l'étranger, une défaite dont il fallait préparer la revanche.

On verra, par les deux affaires Hampden et Gorham qui appartiennent à l'histoire de sa conversion, que la revanche longtemps espérée ne put jamais être obtenue. En attendant qu'il sortît d'une Église ainsi asservie, Manning n'en fut que plus ardent à défendre, en toute occasion, la nécessité de l'indépendance. Son rêve était de transférer de la couronne à des synodes provinciaux le règlement des affaires et les décisions suprêmes en matière ecclésiastique. Gladstone l'approuvait, l'invitait chez lui, afin qu'il y rencontrât l'archevêque d'York, l'évêque de Londres, d'autres personnages encore ; mais il ne croyait guère au succès ; dans sa carrière politique, il avait vu de près les dignitaires de l'Église et, mieux que personne, les savait contents de l'état des choses, indifférents ou

aimant leurs chaînes. Lui-même s'inquiétait parfois des idées de son ami l'archidiacre, par exemple quand il refusait à la couronne non seulement le droit de décider des questions spirituelles, mais encore celui de s'immiscer dans les affaires mixtes ou même dans les affaires temporelles de l'Église.

Un homme public ne déploie pas impunément un zèle ardent, une activité infatigable. Manning avait ses ennemis, et il en eut la preuve dans l'échec de sa candidature à Lincoln's Inn ; mais leur hostilité était compensée par l'estime et la confiance d'un nombre encore plus grand d'amis ou de loyaux adversaires qui reconnaissaient sa valeur. Bien que chef du parti libéral et rationaliste, le Révérend F. Denison Maurice disait en 1849 : « Il n'y a qu'un homme... capable, s'il le veut, de sauver l'Eglise de la confusion où elle se débat, et cet homme, c'est Manning[1]. » Il demandait une autre fois si l'on pourrait trouver « un meilleur et plus sage évêque ». Et l'évêque d'Exeter, Phillpots, après avoir mis Manning, à titre d'homme d'Église, au même rang que Gladstone tenait dans l'État, et Hope Scott au barreau, ajoutait : « Aucune puissance sur terre ne peut empêcher Manning de devenir évêque ».

Manning lui-même avait conscience de l'avenir qui lui était réservé dans l'Église anglicane ; il se sentait le pied « sur le dernier échelon de l'échelle qu'il avait désirée ». Même, en 1845, la porte des honneurs s'ouvrit soudainement devant lui, offrant un sûr accès à la dignité épiscopale. Son beau-frère, Samuel Wilberforce, sous-aumônier de la reine, fut nommé évêque d'Oxford. La charge qu'il laissait vacante, pour passer au siège d'Oxford, n'était pas une sinécure. Le titre d'aumônier, en effet, appartenait à l'archevêque d'York, trop âgé ou trop occupé pour en

1. Lettre publiée par Purcell, I, 431.

faire les fonctions ; le sous-aumônier remplissait une mission effective, qui le mettait en rapports continuels avec la cour et les hommes d'État les plus influents. La sous-aumônerie fut offerte à Manning, et, à la surprise générale, il la refusa. Nul ne soupçonna, dans le public, les véritables raisons de son refus. Nous les trouvons consignées aujourd'hui dans son journal intime, parmi les épanchements et les perplexités de son âme : « Je me dois à moi-même, écrit-il, par exemple, et je dois à mon divin Maître au moins un acte de renoncement, et jamais je ne me suis renoncé moi-même ». Et plus loin : « Je me dois une revanche pour ma brigue de Lincoln's Inn et un plus grand renoncement que celui que j'accomplis... J'ai souvent parlé contre l'orgueil, la vanité, l'envie, la jalousie, la rivalité, l'ambition, mais je n'ai jamais rien fait pour atteindre à l'humilité... Je crains de quitter l'Église pour aller à la cour, ce qui serait proprement une μεταβασις εἰς ἀλλογενεῖς... J'en ai été éloigné jusqu'à présent et j'ai vu plus fort que moi y souffrir de grands dommages. » Enfin, dans une lettre à son ami Robert Wilberforce, il indique nettement qu'il refuse la charge de sous-aumônier par crainte « d'une vie séculière [1] ».

Ces quelques notes, et beaucoup d'autres semblables que l'on pourrait citer, révèlent à quelle source intérieure s'alimentait son zèle, et avec quelle sollicitude il veillait, parmi des occupations absorbantes, à sa sanctification personnelle. En tête du journal intime, de 1844 à 1847, figurent les mots : « Décadence, trois années et demie de mondanité, vanité, colère ». Il revient mainte fois sur cette pensée que des rêves de grandeur humaine hantent son imagination, qu'il se plaît à la fréquentation de la haute société. Les relations qu'il entretenait dans les cercles politiques, le soin même de sa santé, qui souffrait

1. Extrait du journal intime, publié par Purcell, I, p. 279.

beaucoup en hiver du climat de Lavington, l'amenaient fréquemment à Londres. Il y passait une partie de l'hiver, chez sa sœur Mme Carey, se trouvant déchargé du soin de son troupeau par son curé Laprimaudaye, résidant à Graffham. L'aménité de son caractère, les saillies d'une conversation spirituelle, les anecdotes qu'il contait à ravir faisaient de lui un hôte très recherché, soit à certaines réceptions privées comme les dîners de miss Burdett Coutts, soit dans les réunions plus nombreuses et plus ouvertes comme celles du Sterling-Club. En 1844, Manning fut présenté à la cour. Même quand il résidait à Lavington, les prédications, les meetings de diverses associations, comme la *Church Union*, auxquelles il appartenait, les démarches à faire tantôt auprès de Gladstone, Sydney Herbert ou d'autres hommes politiques, tantôt auprès des dignitaires de l'Église, l'arrachaient de sa retraite. D'autres fois, c'était chez lui que des visiteurs accouraient lui demander une consultation, des avis spirituels, des solutions de cas épineux. Qu'une conscience scrupuleuse, au milieu d'une vie affairée, ait trouvé matière à des reproches de mondanité et d'amour excessif des honneurs, bien loin de prouver sa dissipation est au contraire l'indice que par-dessous l'agitation superficielle du dehors, son âme vivait sur un fonds solide de convictions chrétiennes, de vues surnaturelles, de pratiques religieuses, et de mortification soutenue. Les sévères remontrances d'un journal privé, si utiles pour juger de la délicatesse d'une âme et achever son portrait intime, ne doivent pas prendre la place de l'histoire elle-même. Les plus grands Saints, si on les prenait au mot, passeraient pour les plus grands misérables. L'histoire ne retient que les actes par lesquels se traduisent les secrètes dispositions du cœur. Le journal de Manning atteste que le Tentateur déroulait devant lui, comme autrefois devant le Christ sur la montagne, un tableau

séduisant des grandeurs humaines. Le refus de la sous-aumônerie de la reine, inspiré par des principes du plus pur renoncement, est un témoignage irrécusable que, même au milieu de cette période de prétendue décadence, son âme savait pratiquer jusqu'aux conseils de renoncement évangélique.

L'extrême sensibilité de conscience s'explique peut-être, chez Manning, par l'adoption, à cette date, de pratiques, comme la confession, la direction spirituelle, reprises par certains anglicans au catholicisme. Manning avait déjà, en qualité de recteur de Lavington, exercé à l'égard de certaines personnes le rôle charitable et délicat de directeur d'âme. Il n'avait guère tardé à entendre des confessions, comme le faisait Pusey et d'autres anglicans de marque, non toutefois sans se cacher un peu, à cause des soupçons de *romanisme* que de pareilles pratiques éveillaient dans le public. De demander des pouvoirs à l'évêque, détenteur de la juridiction, il n'en était pas question. On confessait au hasard, tantôt dans un diocèse, tantôt dans un autre, sans souci de limites diocésaines ou paroissiales. Manning en particulier confessait, dans le plus grand secret, aussi bien à Lavington et dans sa circonscription de Chichester qu'à Oxford, chef-lieu d'un autre diocèse. Il pratiquait pour lui-même ce qu'il recommandait aux autres. Il se confessait à son propre curé, Laprimaudaye, car la confession, écrivait-il à Robert Wilberforce, « est le propre précepte de la pénitence. Ce n'est que si l'on parle de confession fréquente qu'il peut être question de simple conseil [1]. » Son austérité naturelle lui avait fait parfois émettre en chaire des règles de vie si sévères que Gladstone lui remontrait ensuite qu'avec de pareils principes tout homme politique serait contraint d'abandonner sa carrière [2]. Devenu confesseur,

1. Lettre publiée par Purcell, I, p. 496.
2. Lettre de Gladstone publiée par Purcell, I, p. 436-438.

il proportionna avec plus de discrétion les conseils aux dispositions individuelles de ses pénitents. Une lettre intéressante à Mme Sidney Herbert[1] expose en particulier ses idées sur les droits respectifs du mari et du prêtre. L'épouse a le droit rigoureux de soulager sa conscience par la confidence de ses fautes aux ministres de Dieu. Ce que Dieu commande, aucun homme ne peut l'interdire. Et loin de tendre à séparer les époux, l'office du directeur et du confesseur est au contraire, pourvu que soient respectés les droits de Dieu, de prévenir toute mésintelligence. Les abus viennent des hommes, et non de l'institution elle-même.

Dieu ménageait à Manning une épreuve pour purifier davantage ses intentions et le faire grandir en sainteté. Une maladie assez grave se déclara au mois de février de 1847, et le retint jusqu'au mois de juin dans une retraite forcée à Lavington. La mort de sa mère, survenue au mois de mai, déliait un lien de plus qui le rattachait à la terre. En présence de la mort possible, il éprouva « une grande crainte, à cause de l'incertitude de notre état devant Dieu, à cause de la conscience de ses péchés passés ». Parmi les dates où Dieu l'a châtié, il note l'année 1837, où mourut Caroline Manning, et, à dix années de distance, celle de sa maladie[2]. De touchantes résolutions, une règle de vie plus austère, un temps plus considérable donné à la prière, l'usage de lire à genoux l'Écriture sainte, des vues plus surnaturelles, un dédain plus absolu des choses terrestres, tels sont les fruits d'une épreuve que Manning considéra toujours comme un des grands bienfaits de la Providence, et comme la date de sa conversion à Dieu.

1. Lettre publiée par Purcell, I, p. 491.
2. Journal intime, publié par Purcell, I, p. 331-340.

IV

DERNIÈRES ÉTAPES D'UNE CONVERSION

Dans les loisirs forcés de sa maladie, Manning vit reparaître avec une nouvelle force les doutes qui ébranlaient depuis quelque temps sa foi dans l'anglicanisme. Jusque là il les avait rejetés comme des tentations, suivant un conseil souvent répété à ses propres pénitents; mais à partir de 1847, ces doutes prennent un caractère si pressant qu'il convient d'en exposer l'origine première et la marche ascendante et continue. La conversion de Newman, au dire de Disraëli, avait imprimé « à l'Angleterre une secousse dont elle était encore ébranlée ». Manning l'avait jugée avec une extrême sévérité, comme aussi bien toutes les « chutes » analogues. En apprenant la conversion de son fils, il avait dit à Mme Lockhart : « J'aimerais mieux suivre le convoi d'un ami vers sa tombe que d'apprendre qu'il a fait un tel pas ». Son zèle bien connu pour l'Église, son talent éprouvé le désignait comme l'un des chefs de l'anglicanisme, spécialement de la haute Église, plus ou moins confondue par le gros public avec les tractariens, et compromise tout entière par la désertion de Newman.

Les amis de Manning comptaient sur son adresse pour mener une heureuse campagne défensive, ou du moins pour couvrir habilement une retraite. Ils le pressaient, M. Gladstone tout le premier [1], de réfuter le dernier ouvrage composé par Newman à Littlemore, l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, et publié au moment de son abjuration. M. Gladstone ne se doutait

1. Lettres de Gladstone, dans PURCELL, *Life of Cardinal Manning*, I, p. 313 et suivantes.

guère du malheur que ses instances préparaient à son parti et à son Église. Tout en refusant de s'engager dans la critique d'un livre dont la lecture, disait Manning, l'avait « laissé au point où il en était », il se trouva ramené à l'étude des deux caractères d'unité et d'infaillibilité sans lesquels il n'y a point d'Église. Ces deux questions capitales l'avaient préoccupé dès ses débuts dans le ministère. Il avait touché la première dans son sermon de 1835 sur la succession dans l'Église anglicane, et la seconde dans un autre discours de 1838 sur la Tradition. Les doutes où le plongèrent ses nouvelles études, de 1845 à 1846, étaient tels qu'il n'aurait pu en toute loyauté réimprimer ces deux discours. L'époque même où M. Gladstone lui écrit : « Je commence à croire que sur un point d'importance je ne saurais différer d'avis avec vous... [1] » est pour lui une période de graves perplexités. Il écrit à Gladstone : « J'ai une crainte, qui devient presque une certitude, que l'Église d'Angleterre ne tombe en pièces. [2] » Vingt-deux ministres anglicans, onze professeurs d'Oxford et de Cambridge, et parmi eux Ward, Oakeley, Faber, qui avaient suivi l'exemple de Newman, autorisaient ces tristes présages. M. Gladstone se demandait quelle fureur commune poussait des hommes si estimés, des natures d'esprit si différentes vers le catholicisme. Manning répondait par une boutade qui cachait mal ses propres anxiétés : « C'est le besoin de vérité [3] ». Quoiqu'il considérât comme un devoir de conscience de proscrire les doutes et les lectures capables de les faire renaître, un autre devoir plus impérieux encore le forcait d'approfondir les matières théologiques : sa réputation de science, de foi robuste attirait à lui les âmes dont les convictions chancelantes avaient besoin d'être défendues contre les

1. Purcell, I, p. 317.
2. Août 1846.
3. Purcell, I, 318.

séductions du catholicisme. Son devoir était de calmer leurs inquiétudes en réfutant leurs objections. Comment fermer les yeux de propos délibéré à des difficultés qu'on lui demandait de dissiper? Comment, d'ailleurs, prémunir les autres contre des pièges que l'on ignore? Eût-il voulu les écarter de son esprit, il se trouvait ramené, quoiqu'il en eût, à creuser des problèmes qui faisaient son tourment.

Son journal de 1846 porte la trace de ces préoccupations : « L'Église, y est-il écrit à la date du mois d'août, l'Église d'Angleterre souffre dans sa constitution, car elle est séparée de l'Église *toto orbe diffusa* et de la chaire de Pierre, elle est assujettie au pouvoir civil sans appel possible;..... elle souffre dans son fonctionnement, par manque de discipline, d'unité, de vie sacerdotale chez les évêques et chez les prêtres [1] ». De ces quelques lignes et d'autres passages analogues, on aurait tort de conclure que Manning fût déjà catholique dans son cœur. Il note seulement des idées qui se présentent à lui, qu'il faudra méditer et mûrir; il ne donne pas de conclusion définitive. Il semble que dans sa maladie, toutes ces objections un peu flottantes se soient coordonnées en un système de difficultés devenues beaucoup plus nettes et plus précises. En tout cas, il sentit que l'heure était passée des atermoiements, et qu'il ne pouvait plus se soustraire à un examen de la doctrine et des usages catholiques.

A peine relevé de maladie, il écrivit à son curé Laprimaudaye un touchant exposé de l'état de son âme. Il atteste qu'il a tout mis en usage pour affermir sa foi dans l'anglicanisme, et pour y retenir ses ouailles; qu'il ne voit à ses troubles intérieurs aucune cause morale, guérissable par conséquent par des remèdes appropriés, mais une origine d'ordre purement intellectuel : les deux questions de

1. Journal intime, dans Purcell, I, p. 483.

l'unité et de l'infaillibilité de l'Église. Pour la solution des problèmes théologiques, l'Église anglicane renvoie à l'Écriture, interprétée par l'antiquité chrétienne. Or, sur ces deux points, le concile de Chalcédoine suit une conduite et professe une foi qui condamne l'anglicanisme. Il s'agit désormais d'éclaircir à tout prix ces deux problèmes d'une importance capitale. Avec un secret pressentiment de l'issue, Manning observe que toutes les circonstances humaines de l'examen auquel il se livre tendent à le rendre favorable à l'anglicanisme : « Tous les liens de la naissance, du sang, des souvenirs, de l'affection, du bonheur, de l'intérêt, tous les mobiles capables d'ébranler et d'incliner ma volonté, me rattachent à la croyance affichée. La mettre en doute, c'est douter de tout ce qui m'est cher. Y renoncer, pour moi, équivaudrait à mourir [1] ». Cet examen ne peut donc aboutir à une conclusion contraire à l'anglicanisme que si elle est le fruit d'une évidence irrésistible.

L'archidiacre de Chichester, s'arrachant de son presbytère et de sa patrie, se rendit en Italie, pour y trouver un climat plus favorable à sa convalescence. Le voyage qu'il avait fait à Rome en 1838 lui avait inspiré plus de répulsion que de sympathie pour les dévotions catholiques. Plus tard, en 1844, un tour de France et de Normandie, par Dieppe, Rouen et Paris, ne lui avait guère laissé voir que le côté extérieur de la religion ; il en avait rapporté des impressions esthétiques, et une grande admiration pour l'architecture ogivale. Il n'y avait pas pris plus de goût pour le catholicisme qu'il n'en avait puisé pour le presbytérianisme dans son voyage en Écosse, peu de temps auparavant. En 1847, au contraire, il partait résolu à se familiariser avec les détails et les

1. Purcell, I, p. 472. L'importante confession à Laprimaudaye, succinctement analysée ici, est publiée intégralement par M. Purcell, p. 467-473.

usages d'une religion qu'il connaissait très mal. Il partit en juillet. Son itinéraire à travers la Belgique lui permit de visiter Bruges, Gand, Malines, Louvain, Anvers, Liège. Il allait dans les couvents et les béguinages, dans les grands séminaires et les évêchés, questionnant et observant. Il passa en Allemagne, remonta une partie du cours du Rhin, puis pénétra en Suisse. Un malaise assez sérieux l'arrêta à Lucerne et le fit revenir à Londres en septembre. Il en repartit au bout d'un mois avec sa sœur Caroline et son beau-frère, le colonel Austen, et se dirigea vers Rome où il passa tout l'hiver et une partie du printemps de 1848. Son journal est beaucoup plus rempli des événements politiques qui agitaient la péninsule italienne et spécialement les États de l'Église que de discussions religieuses. A peine une allusion à la rencontre de Newman qui faisait alors à Rome ses études théologiques et se préparait aux ordres. Conformément aux principes de l'anglo-catholicisme, Manning fréquenta les églises catholiques du continent, y assista au sacrifice, y entendit des sermons, y reçut la bénédiction du Saint-Sacrement. Il eut une première audience du pape, au Vatican, le 9 avril, puis une autre le 11 mai. Le fait est mentionné dans deux lignes de son journal. Pie IX lui parla de Mme Fly, des quakers, posa quelques questions sur les usages anglicans : « Je me rappelle mon chagrin, disait plus tard Manning converti, d'être si peu connu du Vicaire de Jésus-Christ. Cela me fit sentir notre isolement. » Venant aux œuvres philanthropiques de l'Angleterre, Pie IX dit : « Quand les hommes font de bonnes œuvres, Dieu dispense sa grâce. Je prie journellement pour l'Angleterre ». Sur ces bonnes paroles, Manning quitta le Saint-Père qu'il ne devait plus revoir avant sa conversion.

Rentré en Angleterre au mois de juin 1848, Manning retourna à Lavington et reprit ses fonctions d'archidiacre. L'éloignement momentané de son pays ne lui avait pas

rendu la paix. Et d'ailleurs en son absence même, il s'était passé un événement très grave, bien fait pour achever de l'ébranler : le docteur Hampden, dont la nomination comme professeur à Oxford avait déjà soulevé tant de réclamations, avait été proposé par lord John Russell pour le siège épiscopal d'Heresford. Élever à la dignité épiscopale un théologien ouvertement rationaliste était un scandale. Les fidèles s'émurent de la réputation de leur futur évêque. Le clergé fit des démarches pour provoquer un jugement explicite sur la personne et sur la doctrine de l'évêque proposé. Lord Russell coupa court à la procédure : « Dans l'intérêt même de l'Église, dit-il aux protestataires, je maintiens la nomination que j'ai faite. » La brutalité du procédé n'eut de comparable que la servilité de Sumner, archevêque de Cantorbéry, qui consacra Hampden, avec cette excuse : « Je remplis le devoir de ma charge, en exécutant les ordres de Sa Majesté. [1] » A Rome, où il résidait alors, Manning ressentit l'injure faite à l'Église, et l'atteinte donnée à la foi des fidèles. Ainsi, loin de posséder l'unité doctrinale et à plus forte raison la garantie d'infaillibilité, l'Église anglicane reconnaissait au pouvoir civil, à la reine, la suprême juridiction. Rentré dans son diocèse, et prononçant devant le clergé son allocution annuelle du mois de juillet, Manning n'osa prendre sur lui de déclarer coupable d'hérésie un homme que l'Église n'avait pas jugé dans les formes, ni condamné. Hampden, d'ailleurs, au moment de sa consécration, avait fait publiquement profession de foi chrétienne [2]. Mais ce scrupule de légalité ne l'empêchait pas, au fond de son âme, de croire Hampden hérétique, et tout l'épiscopat, qui avait laissé faire, participant de son hétérodoxie. Il concluait très justement, dans une lettre à Wilberforce,

1. O'Byrne, *Lives of the Cardinals*, 57.
2. Discours publié par Purcell, I, 478-479.

que l'Église anglicane n'avait pas l'assistance du Saint-Esprit pour la guider suivant la tradition antique. Les fidèles de l'anglicanisme, s'il en reste, ne reçoivent pas leur foi d'un épiscopat qui abdique aux mains du pouvoir séculier; mais ils l'élaborent eux-mêmes, par le moyen des livres, à l'aide du jugement individuel [1]. Ailleurs, il observe que l'épiscopat ne s'entend pas sur les articles du Symbole des Apôtres, et que l'anglicanisme n'est que la variété la moins repoussante du protestantisme. Toute sa correspondance est pleine d'aveux de ce genre : « Je ne puis dire que je rejette la théologie anglicane; je ne la connais plus, tout simplement, et je n'y crois plus [2]. »

L'embarras de Manning était extrême quand un pénitent lui soumettait ses motifs de conversion vers Rome. A une âme déjà toute catholique par ses convictions, il répondait sans hésitation « que la place de celui qui croit les dogmes catholiques est dans l'Église catholique » ; mais quand une conscience restait hésitante, l'ingéniosité la plus subtile conciliait malaisément des devoirs contraires. La stricte honnêteté commandait de retenir les fidèles dans une Église qui l'investissait de sa mission. La vérité interdisait d'employer pour cela des raisons de la valeur desquelles il n'était pas sûr. Plusieurs de ses pénitents, et parmi eux miss Lockhart, ne se convertirent qu'après leur directeur. Mais il lui arriva parfois de trop bien réussir et de fixer pour jamais des âmes dans une religion qu'il allait bientôt abandonner. Quelques lettres de direction montrent le biais par lequel Manning se tirait d'embarras. Écrivant à une dame, en juillet 1850, au plus fort de ses luttes intérieures, il lui indique des motifs de tranquillité *provisoires* « at this time », des raisons morales de persévérer, telles que les œuvres de charité, de péni-

1. Lettre à Robert Wilberforce, dans Purcell, I, p. 508-510.
2. Lettre, dans Purcell, I, p. 516.

tence et de prière accomplies dans l'anglicanisme; mais il réserve formellement la question proprement théologique sur laquelle sa conscience ne lui permet plus d'aventurer des conclusions [1].

Vers la fin de l'année 1849, l'évolution psychologique qui faisait de l'anglican Manning un fidèle catholique était à peu près terminée. Les conclusions de son esprit étaient beaucoup plus arrêtées qu'il ne se l'avouait à lui-même. Le moindre choc devait désormais détacher le fruit mûr, prêt à être cueilli. L'impulsion dernière fut donnée à l'occasion de la célèbre affaire Gorham, trop longtemps regardée comme la raison déterminante, le principe même de sa conversion. Le révérend George Cornélius Gorham avait été pourvu une première fois d'une charge dans le diocèse d'Exeter. A la suite d'un échange de bénéfices, l'évêque lui refusa l'institution, parce qu'il niait la régénération spirituelle de l'homme dans le baptême. Gorham porta sa cause devant la Cour des Arches, tribunal ecclésiastique de la province de Cantorbéry, et fut condamné. Il en appela au Comité judiciaire du Conseil privé, ressort suprême de la justice anglaise, tribunal purement laïque, où les archevêques d'York et de Cantorbéry et l'évêque de Londres ne figuraient qu'à titre d'assesseurs, avec voix purement consultative. Rarement sentence plus importante fut rendue avec plus de solennité et entraîna plus de conséquences. L'appel déposé en décembre 1849 fut jugé le 8 mars 1850, en présence d'un auditoire haletant d'émotion. On y voyait le lord chancelier Brougham, le chevalier de Bunsen, le vicaire apostolique Nicolas Wiseman. Le jugement fut rendu en faveur de Gorham, que l'évêque dut investir de son bénéfice, quoiqu'il fût reconnu coupable d'hérésie par le plus haut tribunal ecclésiastique de son Église.

1. Lettre publiée par Purcell, I, p. 481-482.

Le caractère humain et purement politique de l'Église anglicane ne pouvait ressortir avec plus de relief. Dans une lettre d'une extrême lucidité, James Hope démontrait à Manning que le pourvoi du révérend Gorham, pour être plus scandaleux, n'était pas d'une autre nature que tous les appels tranchés souverainement par le pouvoir royal depuis la Reforme [1]. Celle-ci a transféré à la couronne les droits du pape. C'est elle qui légifère, c'est elle qui interprète authentiquement la doctrine, et non pas les conciles ni l'Église universelle. Les anglo-catholiques de la haute Église l'avaient oublié aussi bien que les tractariens; le tribunal laïque le leur rappelait crûment en expulsant un article du credo soi-disant intangible de l'anglicanisme. Les Gladstone, les Wilberforce, les Pusey en levaient les bras au ciel, mais toute leur indignation ne changeait rien à la réalité des faits. C'est ce dont ils allaient bientôt s'apercevoir.

En apprenant de la bouche de Manning la teneur de la sentence, Gladstone malade se dressa sur son séant : « L'Église d'Angleterre est perdue, s'écria-t-il, si elle ne se sauve par un grand acte de courage. » Les opposants se mirent à l'œuvre sur-le-champ. Leurs négociations pénibles, traversées d'incidents, aboutirent enfin à la rédaction d'une protestation contre la sentence du Conseil royal. Une réunion décisive fut tenue dans le salon de M. Gladstone, à Londres. Manning signa le premier, puis Robert Wilberforce, également archidiacre, et à la suite : Pusey, Keble, Dodsworth, Henry Wilberforce, John Talbot, d'autres encore. Il y eut en tout treize signataires. Gladstone se tenait adossé à la cheminée. Son tour venu, il refusa de signer. Manning s'approchant pour le presser, il dit à mi-voix : « Croyez-vous que cette démarche se concilie avec mon serment de conseiller privé de la cou-

1. Lettre publiée par Purcell, I, p. 524-527.

ronne? » Connaissant son obstination, Manning se tourna vers les assistants et dit : « M. Gladstone m'a donné le motif de son refus. Ne le pressons pas davantage ». Et l'on continua d'appeler les noms [1].

Non content de ces démarches, Manning réunit le clergé de son archidiaconé, le 19 mars 1850, à Chichester, qui adopta par 92 voix contre 8 une nouvelle protestation. Enfin il fit circuler dans le clergé d'Angleterre une déclaration très nette qui déniait à la couronne le droit de connaître des causes spirituelles « touchant la doctrine et la discipline dont la garde a été confiée uniquement à l'Église par la loi du Christ. » Sur vingt mille membres du clergé, il y en eut dix-huit cents environ qui signèrent cette déclaration. Au mois de juillet, il prit part à un meeting public à Londres, dont les protestations firent long feu. Dans sa retraite à Lavington, il prépara une lettre, bientôt rendue publique, à l'évêque de Chichester, sur ou plutôt contre « le pouvoir de la Couronne en instance d'appel sur les matières spirituelles ». La lettre eut l'approbation de quelques bons esprits; elle ne pouvait pas plus que les précédentes démarches réveiller l'esprit d'apostolique indépendance dans l'Église d'Angleterre. Dans les derniers mois de l'année 1850, l'âme de Manning connut les mêmes affres que celle de Newman à Littlemore quelques années auparavant. Ses pénitents lui écrivent et il ne peut leur répondre. Tous les matins, à son réveil, son cœur se brise. Toute son âme adhère à son ancienne demeure, à son premier abri, mais elle en est chassée par les lois inexorables de sa raison. L'anglicanisme lui paraît une ruine ; la position n'y est pas tenable. Dans un échange de vues avec Keble, il déclare qu'il se pourrait qu'un jour il se sentît obligé en conscience de se soumettre à l'Église romaine.

1. J. Morris, dans le *Month*, LXXIV, 157, Febr. 1892. Comparer la note autobiographique de Manning, publiée par Purcell, I, p. 530.

Une autre fois, il se sent attiré par certain livre très séduisant vers une sorte de piétisme vague. Ne pas poursuivre sa voie équivaudrait à retomber dans une religion purement individuelle. Alors il deviendra un simple mystique, pour qui Dieu est esprit, sans royaume visible, sans église ni sacrement [1]. Le plus souvent, la conviction s'impose que l'Église est infaillible, grâce à une assistance divine du Saint-Esprit, et qu'aucune Église locale, séparée de la communion de l'Église universelle, ne peut revendiquer le privilège d'une pareille assistance. Il s'acheminait ainsi vers l'Église romaine.

Ses amis les plus chers le devancent dans le catholicisme. Son beau-frère, Henry Wilberforce, et sa belle-sœur, Marie Sargent, son propre curé, Laprimaudaye, que sa femme suivra un peu plus tard, ont abjuré et lui écrivent des lettres admirables de calme et de joie; lord Feilding et Dodsworth, l'un des signataires de la protestation contre le jugement Gorham, se convertissent; le pasteur anglican Allies part pour Birmingham « se placer entre les mains de Newman », en exprimant à Manning le peu de confiance qu'il met dans les meetings, les brochures et les circulaires pour relever l'anglicanisme [2]. Toutes ces séparations, tous ces déchirements s'ajoutent aux angoisses que lui cause sa propre situation dans l'Église anglicane. Peut-il conserver sa dignité au nom d'une Église en qui sa confiance diminue tous les jours? Est-il loyal, honnête, moral, de continuer à la servir? D'autre part, comment renoncer à ce service des âmes qui fait sa joie, son bonheur depuis dix-sept ans, tant qu'une certitude absolue d'être dans l'erreur ne lui impose

1. Presque toutes ces expressions sont tirées textuellement des lettres de Manning au confident de ses peines, Robert Wilberforce. — Cf. PURCELL, I, p. 554 et s.

2. Lettre du 5 septembre 1850, publiée par Purcell, I, p. 559. — T. W. ALLIES, *A Life's Decision*, London, 1880.

pas le devoir d'une démission? Les instances de son beau-frère, Samuel Wilberforce, de Gladstone, de Pusey, de son frère aîné, Frédéric, prolongent ses doutes et les exagèrent. Cette agonie se prolongea jusque vers la fin de 1850.

Sur ces entrefaites parut, le 29 septembre, la bulle célèbre par laquelle le Souverain Pontife Pie IX rétablissait la hiérarchie catholique en Angleterre, et à laquelle fit écho le cri de fureur de l'anglicanisme : *No popery*, Point de papisme. Lord John Russell adressa à l'évêque de Durham une lettre qui non seulement repoussait les prétendues attaques du pontife romain, mais dénonçait « les fils indignes de l'Église elle-même ». Ce fut le signal d'un mouvement qui atteignit et remua toutes les couches de la société anglaise. Dans une des saturnales dont les rues de Londres furent le théâtre, Wiseman, désigné pour le siège de Westminster, fut brûlé en effigie. Des ecclésiastiques protestataires se réunissaient de toutes parts. C'est ainsi que Manning fut requis de convoquer le clergé de son archidiaconé pour le 17 novembre. Il obéit; mais avant d'ouvrir la séance, dans la bibliothèque de la cathédrale, il alla trouver l'évêque Gilbert : « Milord, lui dit-il en substance, je dois vous déclarer que je répudie absolument les opinions qui seront émises dans les débats qui vont se tenir. Le clergé exprimera sa foi dans l'autorité de la couronne en matière spirituelle et je la rejette. Il protestera contre la suprématie du pape et je l'accepte. » Puis il offrit sa démission. Sur la prière de l'évêque, il la retira momentanément, déclarant toutefois qu'il présidait la réunion pour la dernière fois et qu'il enverrait sa démission en forme [1]. En clôturant l'assemblée, il exprima au clergé son regret de ne pouvoir, pour la première fois de sa vie, s'associer à ses travaux ni se trouver

1. J. Morris, dans le *Month*, LXXIV, p. 155 et s.

en communion d'idées avec lui. Tout le monde comprit et personne ne hasarda de parole amère ou blessante. Ce fut la fin. Manning prêcha son dernier sermon anglican quelques jours plus tard. Le 8 décembre, il quittait Lavington pour n'y plus revenir. « Aucune parole ne peut dire, écrivait-il ensuite, ne peut peindre ce que mon cœur a souffert en s'arrachant de l'unique *home* et du troupeau où j'ai dépensé les dix-huit années de ma vie d'homme [1] ».

En quittant Lavington, Manning se retira chez sa sœur, à Londres, place Cadogan. Il y vécut dans le recueillement, la prière, entretenant toujours une active correspondance avec ses confidents. Il continuait encore de suivre les offices anglicans, car il lui restait à devenir catholique. Comme il le fait remarquer dans plus d'une lettre, les doctrines romaines offrent bien des difficultés, et s'il eût voulu les résoudre une à une sa conversion eût été indéfiniment retardée. Mais de même que deux ou trois vérités nettement établies lui avaient fait voir le vice radical de l'anglicanisme, de même la conviction grandissante que l'Église catholique a seule l'assistance du Saint-Esprit emportait peu à peu toutes les objections secondaires. Au mois de mars, il fit par-devant notaire la résignation de son emploi et de son bénéfice; puis s'en revenant chez lui, il entra dans l'église Saint-Georges et y récita pour la première fois le *Je vous salue, Marie*. La dernière fois qu'il alla s'agenouiller dans une église anglicane, il se trouva, dans la chapelle de Buckingham Palace Road, à côté de M. Gladstone. Au moment de la communion, il dit à Gladstone : « Je ne saurais plus communier dans l'Église d'Angleterre ». Il se leva, mit la main sur l'épaule de Gladstone en lui disant : « Venez ». Gladstone resta. Il partit, et, le 6 avril 1851, dimanche de la Passion, son ami Hope Scott et lui [2], fidèles à leur promesse de

1. Lettre du 14 janvier 1851, publiée par Purcell, I, p. 598.

2. Rob. Ornsby, *Memoirs of James Robert Hope-Scott*, London, 1884.

partir ou de rester ensemble, firent leur abjuration entre les mains du jésuite Brownbill. Ils se confessèrent, reçurent le baptême sous condition et l'absolution, et entendirent la grand'messe à l'église de Hill Street. « Voulez-vous, écrivait-il, le lendemain à Hope, accepter cet exemplaire du livre que vous avez vu hier dans ma chambre (le *Paradisus animae*) en souvenir du dimanche de la Passion et des grâces que j'ai reçues en ce jour? Je ne connais pas de meilleur livre de dévotion. » « Comme je me rappelle vivement, lui écrivait-il encore de Rome, le 17 mars 1852, pareille époque de l'année dernière. Le dimanche de la Passion sera consacré à des exercices de piété. *Stantes erant pedes nostri.* Nos longs calculs ne comportaient point d'erreurs, bien que nous fussions remplis de crainte jusqu'au moment où nous ouvrîmes la porte de la cellule du Père Brownbill [1] ». Huit jours après, le dimanche des Rameaux, le cardinal Wiséman les confirma dans sa chapelle privée et leur donna pour la première fois la sainte communion.

La conversion de Manning au catholicisme tomba comme un coup de foudre au milieu des débats passionnés du bill sur les titres ecclésiastiques [2]. Ni son évêque de Chichester, Gilbert, ni son vieil ami, Hare, l'archidiacre de Lewes, ni d'autres amis assez intimes n'avaient été initiés à ses luttes intérieures, Gladstone lui-même n'en avait été informé que peu de temps avant le dénouement. Ils attribuèrent cette défection à la peine ressentie par l'archidiacre du jugement rendu en faveur de Gorham. La plupart de ses anciens amis l'abandonnèrent, redoutant

1. *Tablet*, 1892, I, 83. — HUTTON, *Cardinal Manning*, 80.

2. Ce bill prétendait interdire aux évêques désignés par Pie IX de porter les titres que leur attribuait la bulle. Sur ce bill et son importance pour l'histoire générale de l'Église en Angleterre, voir BELLESHEIM, *Geschichte der katholischen Kirche in Irland*, Mayence, 1891, III, 517-520.

de se compromettre. Quelques-uns, comme l'archidiacre Harrison, craignaient son influence sur leurs convictions. Ses relations avec Gladstone, nées d'un zèle commun pour l'anglicanisme, prirent fin provisoirement. Son frère aîné, Frédéric, refusa toujours de le revoir. Quelques amis, et au premier rang Robert Wilberforce, quelques parents, ses sœurs, son frère Charles et sa femme lui gardèrent une inviolable affection. Mais en général sa démarche fut regardée comme irréfléchie ou du moins précipitée.

Par un singulier revirement des esprits, c'est tout au plus si certains critiques aujourd'hui ne font pas à Manning un crime de ses longs retards et ne l'accusent pas de coupable duplicité. Il est à remarquer qu'il a toujours refusé des explications sur son entrée dans l'Église. « Je n'ai jamais jugé nécessaire, écrivait-il quelques années plus tard, d'exposer les motifs de ma soumission à l'Église de Dieu. Ceux qui me connaissaient, pensais-je, connaissent également mes raisons; il importera peu aux autres d'ignorer ou de connaître le mobile de mes actes. La meilleure explication d'une vie réside dans les œuvres des hommes [1] ». Peut-être Manning a-t-il pensé que la publication de son Journal intime et de ses lettres justifieraient amplement sa conduite. En effet, ces documents expliquent très bien les longs délais d'une conversion où rien n'a été donné à la hâte, à l'irréflexion. Ils indiquent que Manning a espéré contre tout espoir une démarche de l'épiscopat anglican, lui permettant de rendre sa confiance à l'Église qu'il avait tant aimée. Sans doute, certaines lettres contiennent des affirmations qui, prises en toute rigueur, seraient inconciliables avec une loyale conservation des dignités et des revenus de l'Église anglicane. Mais rien ne permet, et tout défend, au contraire, une pareille rigueur d'interprétation. Dans une correspondance tout intime, où l'écrivain cherche

1. Hutton, 84. — *Dublin Review*, CX, 386.

à donner corps à des doutes qui l'obsèdent, à faire comprendre la force même des arguments qui le troublent et l'ébranlent, il est nécessairement amené à leur donner une netteté de forme, une consistance, un enchaînement, une logique qu'ils sont loin d'avoir dans son propre esprit. De là tant de marches et de contre-marches, d'affirmations qui paraissent absolues dans la forme, et que de nouvelles réflexions affaiblissent ou détruisent le lendemain. S'il en fallait un exemple frappant, on pourrait citer cette profession de foi de Manning, écrite par lui-même, en 1849, après qu'il avait plus d'une fois exprimé ses doutes sur l'autorité, sur la vérité de l'anglicanisme : « Je crois en une Église catholique... et en ce qu'elle enseigne... Je crois que l'Église dite anglicane est un membre de cette unique Église. Comme telle, je lui donne mon adhésion. Si je ne croyais pas ainsi, je me soumettrais sur-le-champ à la sainte Église romaine. Du cinquième dimanche après la Trinité. H. E. Manning [1]. » Enfin, les lettres contenant ses douloureuses confidences étaient adressées à des anglicans, voire même à des dignitaires de l'Église, auxquels il demandait aide et conseil. Loin de lui faire de la résignation de ses emplois un devoir, non pas d'honnêteté, mais de simple délicatesse, ces correspondants ne cessent jusqu'au dernier instant de le mettre en garde contre des démarches précipitées dont les conséquences seraient désastreuses pour l'Église d'Angleterre.

On a prêté au prince-époux Albert ce propos sur Manning : « Une mitre l'eût sauvé. » Ce mot, s'il est authentique, est une injure gratuite à une grande mémoire. Le *Times* a su lui rendre une plus exacte justice à l'heure où Manning descendait dans la tombe : « Une des gloires les plus éclatantes du clergé anglican, disait-il, a abandonné l'Église de son enfance. Il n'en est sorti ni par ambition,

1. Purcell, I, p. 464.

assuré qu'il était de parvenir au moins à la dignité épiscopale, ni par amour-propre froissé, comme l'ont conté de Newman ceux qui ne connaissaient pas la pureté de ses intentions. Manning n'a souffert aucune injustice. Il a agi par pure conviction, et à l'encontre de ses intérêts humains [1]. »

En récompense de sa sincérité, en échange de ses sacrifices, Dieu fit à Manning la grâce d'une paix profonde et d'une force durable. Il écrivait à son compagnon d'abjuration, à Hope, le 21 octobre 1851 : « Je me trouve de nouveau dans notre vieille demeure de Queen Street; elle me rappelle de vénérables souvenirs. Quels changements depuis ce samedi matin où nous avons quitté cette chambre! Et quelle issue bénie! Comme l'âme, au paradis, disait à Dante : *E da martirio venni a questa pace*. Je n'ai pas besoin de vous dire quelle joie est pour moi le souvenir de votre sympathie; elle était mon unique consolation humaine dans ce temps où nous traversions ensemble l'épreuve [2]. » « Ce qui jusque là n'était qu'une conclusion de la raison, écrit encore Manning, devint dès lors une conviction intime de l'âme. Une conception de la vérité, basée sur une certitude surnaturelle et vraiment divine, avait tellement rempli mon cœur et mon âme qu'il ne s'éleva plus un seul instant l'ombre même d'un doute dans mon esprit et dans ma conscience. Tout au contraire, je m'étonnais qu'une vérité, évidente pour nous maintenant, eût pu échapper aussi longtemps à notre connaissance. Tout ce que je pourrais dire se résume donc en ceci : Je sais une chose, c'est que maintenant je vois, et qu'auparavant j'étais aveugle [3]. »

En 1852, le *Times* annonça le retour prochain de Manning à l'Église d'Angleterre. Il répondit au journal :

1. *Times*, 1892.
2. Ornsby, II, 93.
3. Hedley, Oraison funèbre, *Tablet*, 1892, I, 124.

« J'ai trouvé dans l'Église catholique tout ce que je cherchais, et plus même que je n'aurais pu imaginer avant de lui appartenir [1]. » Après avoir mis la main à la charrue, Manning ne jeta jamais un regard de regret en arrière.

Paris. HIPPOLYTE M. HEMMER.

1. MADAUNE, *Hist. de la Renaissance du cath. en Angleterre, au XIXe siècle*, Paris, 1896.

L'HYPOGÉE D'EL-BERITH A SICHEM

NOTE D'ARCHÉOLOGIE BIBLIQUE

On lit dans l'histoire d'Abimélek, au livre des Juges, que les gens de l'endroit appelé Tour de Sichem, lorsque la ville même de Sichem eût été détruite par le bâtard de Gédéon, se réfugièrent dans le צריח du temple d'El ou Baal-berith et y périrent par le feu :

« Et tous les habitants de la Tour de Sichem apprirent (la ruine de Sichem), et ils se retirèrent dans le צריח du temple d'El-berith [1]. Et l'on prévint Abimélek que tous les habitants de la Tour de Sichem s'étaient rassemblés (ainsi), et Abimélek se rendit à la montagne de Çalmon, lui et les gens qui étaient avec lui, et Abimélek prit la hache en main et coupa une branche d'arbre, et il la prit et la mit sur son épaule, et il dit aux gens qui étaient avec lui : « Ce que vous voyez que « j'ai fait, hâtez-vous de le faire comme moi. » Et chacun de ces gens coupa sa branche et ils suivirent Abimélek, et ils mirent (ce bois) contre le צריח, et ils les brûlèrent dans le צריח [2]. Et tous les habitants de la Tour de Sichem périrent aussi [3], au nombre d'environ mille, hommes et femmes [4]. »

La Tour de Sichem ne doit pas être la citadelle de cette ville, une tour située au milieu de Sichem, car les habitants de cette citadelle n'auraient pas eu besoin d'être avertis de ce qui se passait dans la ville. C'est un bourg

1. La traduction de la Vulgate est une véritable paraphrase : « Ingressi sunt fanum dei sui Berith, ubi fœdus cum eo pepigerunt et ex eo locus nomen acceperat, qui erat munitus valde. »

2. Mot à mot : « Ils mirent le feu sur eux au צריח. » Vulgate : « Qui circumdantes (?) praesidium, succenderunt ; atque ita factum est ut fumo et igne mille homines necarentur. »

3. Comme avaient péri ceux de Sichem.

4. *Jug.*, IX, 46-49.

voisin, qui était fortifié, ou bien contenait une tour qui donnait son nom à la localité. Cette tour n'a pas besoin d'être une forteresse; du moins on ne voit pas que les habitants aient cru être en sûreté derrière leurs murs ou dans la tour. Ces gens étaient gardiens du sanctuaire d'El-berith. Ils étaient sichémites et ils s'étaient associés aux gens de Sichem pour proclamer roi Abimélek, puis pour conspirer contre lui. La Tour n'était pas très éloignée de Sichem, et le sanctuaire de la Tour, le temple d'El-berith, était aussi le lieu saint de Sichem. Apprenant la ruine de cette ville et l'extermination des habitants, les gens de la Tour ne croient pas pouvoir se défendre, et ils se retirent dans le צריח d'El-berith comme dans un asile inviolable. On voit en effet qu'Abimélek ne se risque pas à les y aller prendre, ce qu'il n'eût pas manqué de faire s'il n'eût été empêché par une crainte superstitieuse. Le צריח d'El-berith était un lieu d'asile, redoutable aux profanes; les malheureux qui s'y réfugiaient se trouvaient sous la protection spéciale du dieu. Il est évident que le צריח n'est pas un endroit fortifié, que les gens de la Tour y sont absolument sans défense et n'ont jamais pensé à se retrancher là pour opposer une résistance armée à leur ennemi. Si Abimélek recourt au feu, comme il fera plus tard devant la citadelle de Tébès, ce n'est pas pour la même raison. Les gens de Tébès lui fermeront la porte de la citadelle, et une femme lui cassera la tête en lui jetant du haut des murs un morceau de pierre meulière pendant qu'il essaiera de brûler la porte[1]. On ne voit pas qu'il y ait de murs ni de porte au צריח. Ceux qui y sont entrés n'ont compté pour se garantir que sur la sainteté du lieu.

Le mot צריח ne se rencontre qu'en un autre passage de l'Ancien Testament[2] où il est dit que les Israélites,

1. *Jug.*, IX, 50-54.
2. I *Sam.*, XIII, 6.

effrayés de l'approche des Philistins, s'allaient cacher « dans les cavernes, les trous[1] (de la terre), les rochers, les צרחים et les citernes. » L'énumération comprend différentes sortes d'excavations : cavernes naturelles, trous pratiqués dans le sol, fentes de rochers, puits. Les anciens interprètes étaient réduits à des conjectures[2]. Beaucoup de modernes ont accepté le sens de tour et de citadelle, qui ne convient pas dans le passage qu'on vient de voir, et qui ne s'adapte pas bien non plus aux circonstances du récit des Juges. Rashi[3] mentionne d'anciens interprètes juifs qui entendaient ce mot dans le sens de « chambre souterraine ». Le même mot s'est rencontré dans les inscriptions nabatéennes de Teima, sous la forme צריחא, et semblait signifier « tombeau » ou « caverne sépulcrale ». Renan, dans son *Histoire du peuple d'Israël*[4], s'est arrêté au sens d' « hypogée ». Le sens de « chambre sépulcrale », déjà recommandé par la comparaison de l'arabe, est définitivement acquis pour les inscriptions nabatéennes par la grande inscription de Pétra, que M. de Vogüé vient de publier dans le *Journal asiatique*[5]. Cette inscription se rapporte à un hypogée funéraire, composé de deux salles, et elle est ainsi conçue : « Ce tombeau, sa grande salle (צריחא רבא), la petite salle (צריחא זעירה) qui est à l'intérieur, etc..., et tout ce qui est compris dans ces lieux, est consacré avec imprécation à Dusara..., Muteba, Harisa et

1. Lire חרים (Ewald) au lieu de חיחים.

2. Septante (I *Rois*, XIII, 6) : ἐν τοῖς βότροις, approche du véritable sens ; (*Jug.*, IX, 46-49) συνέλευσις (ms. Vatican), ὀχύρωμα (ms. Alexandrin). Vulgate : (*Jug.*, IX, 49) praesidium ; (I *Rois*, XIII, 6) in abditis.

3. Cité par MOORE, *Judges*, 266.

4. T. I, 333. Renan fait de Sichem « la ville basse », et de la Tour « la haute ville » de Sichem, ce qui ne concorde pas avec le texte, bien que la Tour ait pu d'ailleurs se trouver sur une hauteur par rapport à Sichem.

5. Nov.-déc., 1896, p. 485-496. L'inscription était connue par une copie imparfaite de Frazer. Elle vient d'être exactement copiée sur place et communiquée à M. de Vogüé par les PP. Lagrange et Vincent.

tous les dieux, etc. » La caverne sépulcrale dont il s'agit était donc un lieu inviolable pour quiconque redoutait la colère de Dusara et des dieux nabatéens. Il est vraisemblable que le mot צריח a, en hébreu, un sens analogue à celui de צריחא en nabatéen, et que ce mot désigne une chambre souterraine, une caverne sépulcrale. Les gens de la Tour s'étaient réfugiés dans le grand hypogée qui dépendait du sanctuaire d'El-berith. Abimélek, en entassant du bois devant l'entrée et allumant un grand feu, les y a brûlés ou asphyxiés.

Il ne faut pas trop insister sur les dimensions que devait avoir une caverne où pouvaient tenir mille personnes. Le chiffre est donné à l'orientale, c'est-à-dire sans la moindre précision. Mieux vaut admettre quelque exagération sur le nombre des personnes que de supposer plusieurs cavernes [1], car le récit fait supposer que tous les gens de la Tour sont massés en un seul endroit, devant lequel Abimélek allume une sorte de bûcher. Il ne faut pas non plus, en acceptant l'idée de caverne, écarter celle de caverne sépulcrale, comme si un lieu de sépulture n'avait pu être compris dans le sanctuaire d'El-berith. La caverne en question n'était certainement pas un tombeau vulgaire, mais un lieu consacré par quelque légende divine ou un grand souvenir traditionnel. Les Chananéens avaient des cavernes sacrées, censés tombeaux de dieux qui ne laissaient pas d'être honorés comme vivants [2], et le souterrain d'El-berith pouvait être dans ce cas, ou bien on croyait y posséder la tombe de quelque ancêtre divinisé, ce qui est la même chose. De là surtout venait la sainteté du lieu, l'hypogée n'étant rien moins qu'un sanctuaire divin.

Sur la tradition chananéenne relative à ce lieu saint

1. Renan, *loc. cit.*
2. Cf. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, 182-183.

d'El-berith on ne peut faire que des conjectures; et de même sur le rapport de cette tradition avec la tradition biblique, où Sichem tient une place considérable. La Genèse [1] fait acheter à Jacob un terrain près de Sichem, en face de la ville, pour cent *kesitas* [2]. Jacob consacre ce lieu en y érigeant un autel sous le vocable d'El-Dieu-d'Israël [3]. Ce fut donc un lieu saint pour la tradition israélite. Or, c'est l'endroit même où fut enseveli Joseph, d'après le livre de Josué [4] : « Et les fils d'Israël ensevelirent les ossements de Joseph, qu'ils avaient rapportés d'Égypte, à Sichem, dans la portion de terre que Jacob avait achetée aux fils de Hamor, père de Sichem, pour cent *kesitas*, et qui avait été attribuée en héritage à Joseph [5]. » Comme si le parallélisme des deux traditions n'était pas assez complet, il se trouve que Sichem, la ville d'El-berith, « Dieu du serment » ou « du pacte juré [6] », est un lieu de promesses divines et de pactes solennels. C'est là, sous le térébinthe de Moré, que Iahvé apparaît à Abraham, promettant le pays à sa postérité, et que le patriarche érige un autel au « Dieu de l'apparition [7] ». C'est là que

1. *Gen.*, XXXIII, 18-20.

2. Voir *Revue*, 1896, p. 515.

3. On peut soupçonner une altération du vocable primitif, mais il serait quelque peu téméraire de supposer que l'auteur ancien avait écrit El-berith.

4. *Jos.*, XXIV, 32. Cf. le rapport du lieu saint d'Hébron, avec son térébinthe, et de la caverne de Macpéla (*Gen.*, XXIII) tombeau d'Abraham. Le nom d'El-Saddaï paraît s'être rattaché d'abord au sanctuaire d'Hébron, comme celui d'El-Dieu-d'Israël au sanctuaire de Sichem.

5. Cf. *Gen.*, XLVIII, 22.

6. Sur le sens du mot *berith*, voir le récent ouvrage de KRAETZSCHMAR, *Die Bundesvorstellung im Alten Testament*, et *Revue*, 1897, p. 84.

7. Le récit laisse entendre qu'un vocable divin (sans doute El-Moré) fut attaché à ce sanctuaire. C'est probablement au même endroit que se rapporte le sacrifice d'Isaac, car il semble qu'on doive lire « pays de l'Émorite » (האמרי) au lieu de « pays de Moriah » (מריה), dans *Gen.*, XXII, 2, et que le jeu de mots sur « Iahvé qui voit » ou « qui est vu », *Gen.*, XXII, 14, suppose aussi El-Moré comme nom divin.

Jacob, dans l'endroit où il avait placé sa tente et où il érigea la stèle d'El-Dieu-d'Israël, enfouit les idoles rapportées de Mésopotamie par les gens de sa maison; il les enfouit sous le térébinthe, car en cette place, comme au sanctuaire de Moré, il y avait un térébinthe [1]. C'est là que Josué, sur le point de mourir, assemble le peuple, lui fait promettre de rejeter les dieux étrangers et de servir Iahvé seul; Josué, dit l'historien, fit ce jour-là un pacte (une *berith*) et fixa des lois au peuple; il prit une grande pierre et la mit sous le térébinthe qui était dans le sanctuaire de Iahvé [2]. Il va sans dire que le sanctuaire en question n'est pas un édifice, mais un espace consacré, à l'entour de l'arbre. On doit sans doute distinguer ici deux arbres et deux endroits sacrés : l'arbre de Moré [3], celui sous lequel Dieu apparaît à Abraham, et l'arbre du pacte, celui sous lequel Jacob enfouit les idoles et Josué fait promettre au peuple d'y renoncer. Mais l'arbre du pacte est à proximité du tombeau de Joseph, on peut dire dans le même enclos. On est donc fondé à se demander s'il n'y a pas entre le

1. *Gen.*, XXXV, 2-4. Le mot hébreu אלה qu'on traduit communément par térébinthe semble plutôt désigner en général un arbre sacré qu'une espèce déterminée.

2. *Jos.*, XXIV, 19-27.

3. Le récit des Juges (IX) indique deux arbres sacrés : « l'arbre du monument » ou « de la stèle » (v. 6, où il faut sans doute lire במצבה), près duquel on proclame roi Abimélek, et qui peut être identifié à celui que mentionnent les histoires de Jacob et de Josué; « l'arbre des devins » (אלון מעונים, v. 37), qui pourrait être le même que l'arbre de Moré. On dit, il est vrai, que le premier se trouvait à Sichem; mais Sichem et la Tour de Sichem formaient, s'il est permis de s'exprimer ainsi, une sorte d'unité municipale, une ville en deux corps peu distants l'un de l'autre, ayant un gouvernement commun et les mêmes *sacra*. Nonobstant cette difficulté, l'identification de « l'arbre de la stèle » à l'arbre de Jacob et de Josué paraît bien plus probable que celle de l'arbre de Moré à « l'arbre des devins ». Cf. MOORE, *op. cit.*, 243. C'est avec l'argent du sanctuaire d'El-berith qu'Abimélek soudoya les assassins de ses frères; c'est au même sanctuaire qu'il a dû inaugurer sa royauté.

sanctuaire chananéen d'El-berith, avec sa caverne sépulcrale, et le lieu vénéré des Israélites comme sanctuaire d'El-Dieu-d'Israël et comme tombeau de Joseph, autre chose qu'un rapport d'analogie, et si les deux traditions ne se rapporteraient pas au même endroit, si la tradition israélite n'aurait pas en quelque façon dépossédé la tradition chananéenne. Il nous semble, qu'on peut, avec les réserves convenables en un pareil sujet, admettre cette hypothèse comme vraisemblable, sans que les questions nombreuses qui se posent ensuite touchant les origines de l'une et de l'autre tradition soient résolues par là, et sans qu'il en résulte un préjugé défavorable à la signification historique de la tradition israélite.

Paris. FRANÇOIS JACOBÉ.

LE

PROLOGUE DU QUATRIÈME ÉVANGILE[1]

II

La seconde partie du prologue, qu'on pourrait appeler la préface historique de l'Évangile, est consacrée à expliquer la mission de Jésus-Christ par comparaison avec celle de Jean-Baptiste. La mention du Précurseur fait voir que l'on est déjà sur le terrain de l'histoire évangélique. Toutefois c'est encore l'évangéliste qui parle presque seul, émettant des considérations générales sur la manifestation du Verbe dans la chair et sur les conséquences de sa venue. On peut dire que le récit commence à l'endroit où Jean-Baptiste est mis en présence des Juifs, quoique le début (v. 19) : « Et voici quel fut le témoignage de Jean, lorsque les Juifs envoyèrent de Jérusalem des prêtres et des lévites pour l'interroger », se rattache assez étroitement à ce qui précède, tandis que le passage de la théorie abstraite à la réalité des faits est très nettement marqué par les mots (v. 6) : « Il y eut un homme envoyé de Dieu, qui s'appelait Jean. » Là est le commencement de l'Évangile, et ce trait ne laisse pas d'être significatif; car il établit un rapport très étroit entre la tradition johannique et celle qui est à la base des Synoptiques. L'auteur du quatrième Évangile entre en matière de la même façon que saint Marc.

Le parallèle entre le Baptiste et Jésus est repris à deux fois : d'abord en termes généraux (6-13), puis par une

1. Voir *Revue*, II (1897), 43.

définition plus précise (14-18). Les particularités de rédaction qui caractérisent la première partie se rencontrent encore dans celle-ci, mais à un moindre degré : l'enchaînement des propositions successives par les répétitions de mots n'existe plus partout, quoique la coupe et la cadence des phrases soient à peu près aussi régulières. Il est vrai d'ailleurs que la coupe harmonique de la phrase et le goût des répétitions de mots se rencontrent aussi dans les discours de l'Évangile.

6. Il y eut un homme
Envoyé de Dieu,
Qui se nommait Jean.

7. Il vint en témoignage,
Pour qu'il témoignât touchant la lumière,
Afin que tous crussent par lui.

8. Il n'était pas la lumière,
Mais il devait témoigner touchant la lumière.

9. La lumière vraie,
Qui éclaire tout homme,
Venait dans le monde.

10. Il était dans le monde,
Et le monde a été fait par lui,
Et le monde ne le connut pas.

11. Il vint chez lui,
Et les siens ne le reçurent pas.

12. Mais tous ceux qui l'ont reçu,
Il leur a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu,
A ceux qui croient en son nom,

13. Qui, non du sang,
Ni du vouloir de la chair,
Ni du vouloir de l'homme,
Mais de Dieu sont nés.

D'après saint Justin, saint Irénée, Tertullien[1], il faudrait lire dans cette dernière strophe :

1. Saint Justin n'a pas de citation directe, mais des allusions qui ne paraissent pas contestables. Ainsi *Dial.*, 63 : ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ οὐκ ἐξ

(Au nom de celui) qui, non du sang,
Ni du vouloir de la chair,
Ni du vouloir de l'homme,
Mais de Dieu est né.

La manifestation du Verbe divin a été préparée. Il y eut un homme qui était envoyé de Dieu à cette fin. Les Synoptiques insistent pareillement sur la mission providentielle du Précurseur et lui appliquent le texte de Malachie : « Voici que j'envoie mon ange devant toi pour te préparer le chemin [1]. » On peut croire que saint Jean se réfère implicitement à ce passage et à la tradition sinon au texte synoptique. Cette circonstance paraît suffire à expliquer pourquoi l'évangéliste fait valoir le témoignage rendu au Sauveur par Jean-Baptiste. On a pensé qu'il avait voulu combattre des gens qui voyaient dans Jean-Baptiste le Messie promis par les prophètes [2], ou bien que lui-même, ayant été disciple du Précurseur, avait été particulièrement frappé de ce qu'il lui avait entendu dire [3]. Mais l'intention polémique n'apparaît pas : l'évangéliste n'avait pas lieu de combattre les opinions qui avaient eu cours en Palestine au sujet de Jean-Baptiste, soixante ou soixante-

ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου, ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ. Cf. 1 *Ap.*, 32; *Dial.*, 54, 61, 76, dans Resch, *op. cit.*, 58. Saint Irénée, *Haer.*, III, 16, 2 : « Non enim ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex voluntate dei verbum caro factum est. » *Haer.*, III, 19, 2 : « Non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri natus est filius hominis. » Tertullien, *De carne Christi*, 19 (cf. 24) : « Non ex sanguine nec ex voluntate carnis nec ex voluntate viri, sed ex deo natus est. » Saint Ignace, *Ad Smyrn.*, 1 : υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, paraît se référer à Jean, I, 13, et supposer la lecture ὃς ..... ἐγεννήθη.

1. Mal., III, 1. On lit dans l'original : « Voici que j'envoie mon ange, et il préparera la voie devant moi. » Ce passage est cité Marc, I, 2; Math., XI, 10; Luc, VII, 27. Touchant l'application de la prophétie dans les trois premiers Évangiles, voir Loisy, *Évangiles synoptiques*, p. 84 et 249.

2. Idée acceptée par beaucoup de commentateurs, même modernes.

3. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 59. Il est vrai qu'on trouve des souvenirs personnels un peu plus loin, Jean, II, 22-36.

dix ans avant qu'il composât son livre ; et s'il avait en vue une secte hérétique de son temps [1], il la combattrait sans doute ailleurs que dans le prologue. Ni l'Évangile ni la première Épitre de saint Jean n'accusent de tendances doctrinales si particulières. Ce n'est pas pour démontrer que Jean-Baptiste n'était pas le Messie que son témoignage est reproduit, c'est afin de prouver par ce témoignage que Jésus est le Messie, puisque Jean a vu descendre sur lui le Saint-Esprit. L'argumentation ne tend qu'à cette fin, et il n'y a pas lieu de lui attribuer un double objet. D'autre part, les souvenirs personnels de l'évangéliste ne sont pas reconnaissables dans son exposition, qui est argumentative et non historique. La description sommaire du baptême de Jésus dans les Synoptiques est supposée ici plutôt que reproduite, et saint Jean n'y ajoute pas le moindre détail. Il est évident que le témoignage du Précurseur est rapporté pour lui-même et à cause des considérations doctrinales que l'évangéliste y rattache. Dans la suite de son livre, saint Jean choisira d'autres faits particuliers qui fournissent un point de départ et une sorte de thème convenables pour l'enseignement. La descente du Saint-Esprit, le baptême de Jésus, le témoignage de Jean-Baptiste se recommandaient à l'évangéliste docteur comme le fait initial dont il fallait dégager la haute signification. On peut dire que, dans la tradition synoptique, le baptême de Jésus apparaît comme la consécration solennelle de son rôle messianique. Saint Jean l'a compris de même. C'est dans la scène du baptême que l'incarnation du Verbe est en quelque sorte rendue publique. Jean-Baptiste est amené dans le quatrième Évangile comme témoin de l'incarnation, parce qu'il est le témoin du Messie. Voilà pourquoi la définition même de l'incarcanation du Verbe se trouve comme enchâssée dans le

1. L'existence d'une telle secte n'est pas autrement attestée pour le temps de saint Jean. Voir Meyer-Weiss, *op. cit.*, 41.

paragraphe consacré à Jean-Baptiste. L'incarnation du Verbe, la descente du Saint-Esprit sur Jésus, le témoignage de Jean se présentent sur la même ligne dans la perspective évangélique. L'incarnation est la vérité supérieure dont la descente du Saint-Esprit est comme l'expression sensible, attestée par Jean. Cette idée domine tout le récit où Jean-Baptiste intervient. Il est donc inutile de chercher un autre motif au développement que le témoignage du Précurseur a reçu dans l'Évangile johannique.

Jean fut envoyé de Dieu, comme les prophètes d'autrefois. Il fut envoyé pour rendre témoignage à cette lumière dont on a dit plus haut qu'elle avait paru pour les hommes, brillant parmi les ténèbres, sans qu'il fût donné aux ténèbres d'empêcher son action bienfaisante. Jean vient donc pour témoigner au sujet de la lumière. La suite montre que cette lumière n'est pas une abstraction, mais un être personnel. Jean est venu pour donner son témoignage à Jésus, qui est la vraie lumière. C'est l'histoire qui gouverne ici la spéculation théologique. Une lumière qui brille devant tous se déclare elle-même présente. Mais les termes qu'emploie l'évangéliste ne sont abstraits qu'en apparence. La lumière n'est pas autre chose que la réalité de l'Évangile et que le Sauveur lui-même, en qui l'on doit croire. Le témoignage de Jean-Baptiste doit contribuer à produire cette foi. Jusqu'à la fin de son Évangile, saint Jean accumulera ainsi les témoignages en faveur de Jésus, car il a écrit pour que l'on croie et qu'on trouve la vie dans la foi [1]. Bien que le Précurseur n'ait parlé qu'aux Juifs, la portée de son attestation est universelle : tous les hommes ont besoin de la foi, et la parole de Jean, de l'homme envoyé de Dieu, vaut pour tous. A tous il peut dire et il dit qui est la lumière. On doit l'en croire, car non seulement il est prophète, mais il a vu ce qu'il dit. Ce

1. Jean, xx, 31.

témoignage n'est pas conçu comme nécessaire à celui qui en est l'objet. Il n'est pas contestable pour ceux à qui il s'adresse et qui sont tenus d'en profiter; il est devenu possible et utile, il est réel, parce que le Verbe fait chair n'a pas fait éclater sa gloire devant tous les hommes, et que beaucoup doivent et devront croire sans avoir vu[1].

Jean « n'était pas la lumière, mais il devait témoigner au sujet de la lumière ». Le témoignage du Précurseur dans les Synoptiques se présente ainsi comme une assertion positive de ce qu'est Jésus, et comme une déclaration négative par laquelle Jean décline pour son propre compte la dignité de Messie et se subordonne à celui qui doit venir après lui[2]. Cette double face du témoignage se retrouve dans le quatrième Évangile. L'affirmation et la négation se complètent, ou plutôt la négation corrobore l'affirmation, et il n'est pas nécessaire de supposer à l'évangéliste quelque intention particulière, comme s'il voulait expressément démontrer que Jean n'était pas le Messie. La phrase grecque[3] est construite de telle sorte que l'accent ne porte pas sur le sujet, mais sur la négation[4] : dire que Jean-Baptiste n'était pas la lumière est une autre façon d'affirmer que Jésus est la vraie lumière, et répéter que le Précurseur devait rendre témoignage à la lumière est diriger l'attention vers celui à qui Jean rend témoignage.

Dans le temps même où Jean-Baptiste exerçait sa mission de prophète, « la vraie lumière, qui éclaire tout homme, venait dans le monde ». La plupart des anciens commentateurs[5] et la Vulgate latine[6] entendent ce passage du

1. Jean, xx, 29.
2. Marc, i, 7-8; Math., iii, 11-12; Luc, iii, 15-18.
3. Οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς.
4. Holtzmann, *op. cit.*, 31.
5. « Mirum quanto consensu veteres interpretes de Verbo antequam caro fieret hunc locum intelligant ». Maldonat, II, *op. cit.*, 405.
6. « Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. »

Verbe avant l'incarnation et lisent : « Il y avait une vraie lumière, qui éclaire tout homme venant au monde. » Par ce moyen le texte se trouve chargé de doctrine, mais la pensée se disperse et la chaîne du discours est rompue. Après avoir annoncé la lumière à laquelle Jean sert de témoin, c'est-à-dire la lumière du Verbe incarné, l'historien remonterait à l'origine des choses et parlerait de la lumière éternelle qui éclaire tout homme venant au monde, soit par le don de la raison naturelle, soit par le don surnaturel de la foi, sans que d'ailleurs les hommes aient profité de ces faveurs. Puis le fil du récit se retrouverait : « Il vint chez lui et les siens ne le reçurent pas. » Ces grands écarts d'idée ne sont aucunement suggérés par la teneur du discours, et rien n'est plus facile à suivre qu'une chaîne dont tous les anneaux se déroulent un à un et sortent l'un de l'autre : Jean est venu; il était envoyé pour rendre témoignage à la lumière; la lumière, la vraie, celle qui mérite ce nom bien plus que celle dont s'éclairent nos yeux, parut alors dans le monde (et c'est pour cela que Jean a pu lui rendre témoignage); elle est venue dans le monde, et n'y a pas été reçue; mais il y a pourtant des hommes qui en ont profité, qui ont cru en celui qui est la lumière et qui par lui sont devenus enfants de Dieu [1]. Ayant déclaré que Jean n'était pas la lumière, mais qu'il devait lui rendre témoignage, l'évangéliste continue tout naturellement : « La lumière vraie était » auprès de Jean qui témoignait pour elle; cette lumière « qui éclaire tout homme », celle dont on a dit plus haut qu'elle brille dans les ténèbres, et qui, depuis qu'elle est entrée dans le monde

1. « Cum, remotis auctoribus, verba considero perspicere mihi plane videor, Joannem de Verbo loqui facto jam carne... Quis enim non videt eodem contextu, eodem tenore ac proinde eodem sensu dicere : *In mundo erat*, quo statim dicet : *In propria venit*? Cum autem dicit : *In propria venit*, haud dubie de adventu in carnem loquitur. » MALDONAT, *op. cit.*, II, 406.

avec le Verbe incarné, ne s'est pas éteinte, « la lumière vraie venait (était venant) dans le monde ». Le complément « venant dans le monde[1] » n'ajoute rien à l'idée de « tout homme ». L'insertion de l'incidente « qui éclaire tout homme » entre le sujet, « la vraie lumière », et le complément, « venant au monde », n'a rien d'irrégulier[2], car l'auteur est pressé de qualifier la vraie lumière avant d'indiquer sa venue; il veut d'abord la caractériser par son effet, en regard de celui qui lui rend témoignage, et pour montrer que c'est la même qu'il a déjà célébrée plus haut. D'autres passages de l'Évangile présentent des constructions analogues[3]. On conçoit que l'évangéliste puisse dire ensuite, ayant en pensée celui qui est la vraie lumière : « Il était dans le monde, dans le monde qui a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu. ». Serait-il donc si surprenant que le monde n'eût pas connu le Verbe avant l'incarnation[4]? Saint Jean ne parle pas d'autre lumière que de celle du salut. Jésus la propose à tous les hommes, mais tous ne la reçoivent pas.

Le monde au milieu duquel était le Verbe n'est pas l'univers considéré dans son ensemble, ni les créatures raisonnables qui ont existé sur la terre depuis le com-

1. Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,
ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον,
ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

2. « Notavit D. Augustinus (*De peccat. mer.*, I, 25) ita graece dictum esse, ut et accusativus ad hominem, et nominativus ad lucem referri possit... Quem sensum Cyrillus et alii quidam secuti sunt. » MALDONAT, *op. cit.*, II, 404. Saint Augustin et Maldonat ne laissent pas de suivre la leçon commune et entendent les mots *quae illuminat* de l'activité salutaire du Verbe dans tous les temps.

3. JEAN, I, 28; XI, 1; XVIII, 18, 25.

4. « Ante... incarnationem non video quomodo aut debuerit aut potuerit Verbum mundus agnoscere... Multo etiam uberior, multo vehementior sententia est, ut mundi simul cæcitatem, simul malignitatem arguat, quod auctorem suum quem coram videbat oculis, et ut ait idem Joannes (I JEAN, I, 1), manibus contrectabat, agnoscere noluerit. » MALDONAT, *op. cit.*, II, 406.

mencement, mais le monde pris au moment de l'incarnation, et considéré principalement dans les hommes alors vivants, parmi lesquels on doit encore distinguer ceux qui ont pu voir le Verbe fait chair sans vouloir le reconnaître. Nulle part dans le prologue on n'envisage le rapport du Verbe avec le monde antérieurement à l'incarnation, si ce n'est pour faire valoir sa participation à l'acte créateur. Insensiblement le Logos est substitué à la lumière comme sujet du discours, mais comme la lumière (ou la vie) est essentiellement liée à la manifestation du Verbe dans la chair, le Verbe intervient comme celui qui procure aux hommes la vie spirituelle et la leur procure abondamment [1]. L'opposition rencontrée par Jésus est indiquée d'abord en général. Le Verbe apportait au monde la lumière de vie, et le monde, la majorité des hommes à qui cette lumière a été proposée, n'a pas connu le Verbe, n'a pas cru en Jésus.

C'est la même idée qui est exprimée de façon plus concrète dans le verset suivant : « Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas reçu. » Les hommes sont visés directement. Beaucoup d'interprètes pensent même que les Juifs sont dénoncés de manière expresse, comme étant, parmi les hommes, ceux qui ont rejeté le Verbe. La Judée serait dite la propriété du Verbe, parce que ce fut la terre du Seigneur, et les Juifs seraient dits les familiers du Verbe, les gens de sa maison, parce qu'ils étaient le peuple de Dieu. La pensée de l'évangéliste, en s'appliquant à la réalité des choses, se ferait plus précise. Néanmoins, puisqu'on vient de rappeler que le monde existe par le Verbe, et que rien dans le contexte ne dirige l'attention vers le peuple juif, l'évangéliste partageant les hommes en deux catégories entre lesquelles se répartissent les Juifs aussi bien que les Gentils, à savoir, ceux qui ont reçu le Christ et

1. Jean, x, 10.

ceux qui ne l'ont pas reçu, il paraît plus naturel d'admettre que « la propriété » du Verbe est le monde, et que « les siens » sont les hommes, ses créatures [1]. Les Juifs ne sont pas moins atteints implicitement, avant tous les autres hommes, par le jugement porté contre les incrédules, puisque le Verbe s'est manifesté à eux dans la chair avant d'être annoncé aux Gentils. Mais le jugement qui les condamne n'est pas motivé par leur qualité de Juifs, enfants d'Abraham, héritiers des promesses divines ; il est motivé par leur qualité de créatures, qualité qu'ils partagent avec les Gentils. On ne voit pas que le quatrième Évangile fasse grand état du privilège des Juifs [2], et il est peu probable que l'auteur ait voulu rappeler en cet endroit la situation exceptionnelle du peuple hébreu à l'égard du vrai Dieu. Le salut vient des Juifs : c'est un fait incontestable et qui est expressément reconnu dans saint Jean, mais qui n'implique à l'égard du passé qu'un honorable souvenir, sans créer d'avantage pour le présent. Car on n'adore plus sur le Garizim ni à Jérusalem, et les vrais adorateurs servent le Père en esprit et en vérité [3].

Bien que le plus grand nombre des hommes aient résisté au Verbe, et que, pour cette raison même, la lumière brille au milieu des ténèbres, il est vrai pourtant que les ténèbres ne l'ont point arrêtée, car il y a des hommes qui ont reçu le Verbe et qui participent à ses bienfaits. Recevoir le Verbe, c'est se montrer disposé à l'écouter, puis l'entendre, puis croire en lui. Ceux qui l'ont reçu en ont été récompensés : « il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu ». Les Juifs qui ont rejeté le Christ se

1. « Nec enim de eo titulo Joannes agebat, quo populus Judæorum proprius et peculiaris dicebatur, quod ab eo electus esset, quod legem et futuras Messiae promissiones accepisset, sed de eo potius quo universus omnino mundus ejus erat, quia per ipsum erat factus. » Maldonat, *op. cit.*, II, 408. Cf. Schanz, *op. cit.*, 88.

2. Cf. Jean, iv, 21-24 ; viii, 30-44.

3. Jean, iv, 21-24.

prétendaient enfants de Dieu parce qu'ils étaient enfants d'Abraham [1]. Mais les vrais enfants de Dieu sont tous ceux qui, Juifs ou Gentils, sont nés de l'esprit, ceux qui, par Jésus, par la vertu de sa parole, ont été régénérés dans l'eau et dans l'Esprit-Saint [2]. C'est par la foi qu'ils ont obtenu la faculté de devenir ainsi les vrais enfants de Dieu, parce qu'ils ont cru au nom du Verbe, c'est-à-dire, parce qu'ils l'ont accepté pour ce qu'il est, le Fils unique de Dieu, qui annonce aux hommes la vérité du Père.

Dans le texte ordinaire, les paroles qui suivent doivent expliquer en quoi consiste la filiation divine. La liaison ne se fait pas sans quelque embarras de la construction logique. L'explication donnée paraît obscure en cet endroit et elle ne devient intelligible qu'après qu'on a lu le discours de Jésus à Nicodème. Là est traitée *ex professo* la question de la filiation divine, pour autant que les hommes peuvent y arriver par la génération spirituelle dont leur foi est la condition préalable. On est donc obligé de dire que l'évangéliste a fait une sorte d'anticipation doctrinale qui dérange l'économie de son exposition. Il sera évident par la suite que les hommes deviennent enfants de Dieu par adoption, à l'imitation du Fils unique, et il est assez surprenant que l'évangéliste ait décrit la filiation adoptive avant même d'avoir prononcé le nom du Fils. Cette irrégularité apparente, dont on ne s'étonnerait qu'à moitié dans saint Paul, est extraordinaire en saint Jean, où les idées se déduisent assez lentement, l'une amenant l'autre, sans inversion déconcertante pour le lecteur. A ne consulter que l'enchaînement naturel des pensées, ce que l'on attendrait ici serait un développement sur la personne du Verbe manifesté, pour déterminer sa situation à l'égard de ceux qui par lui deviennent fils de Dieu,

1. Jean, viii, 33, 41.
2. Jean, iii, 5-8.

et pour préparer la définition solennelle et précise de l'incarnation. Le fil des idées se trouve interrompu par ces considérations abstraites sur la génération spirituelle des enfants de Dieu, et quand on les a lues, on se trouve en présence d'une autre énigme, d'une idée qui ne se relie pas bien à ce qui précède. On était entraîné dans une spéculation de longue portée, et l'on se trouve tout à coup ramené en arrière par cette révélation inattendue : « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous. » Au point de vue de l'agencement extérieur des phrases dans le prologue, la construction n'est pas moins anormale : après la strophe qui finit par les mots « en son nom », l'artifice ordinaire de la construction rythmique demanderait plutôt qu'on parlât du Verbe ; puis, comme la définition de l'incarnation se rattache par une conjonction à ce qui précède, il semblerait que la proposition précédente ait dû fournir quelque amorce à la reprise, et pourtant il n'en est rien.

Les commentateurs font de louables efforts pour éclaircir ce passage difficile. Si l'on suit rigoureusement la construction grammaticale, étant donné que le pronom relatif οἵ, dans la proposition : « Ceux qui ne sont pas nés du sang », etc., paraît dépendre de πιστεύουσιν, « ceux qui croient [1] », on arrive à cette idée, que les croyants deviennent par le Christ ce qu'ils étaient déjà par le fond de leur nature, des enfants de Dieu [2]. C'est la rédemption des *pneumatiques* dans le système de Valentin ; mais ce ne peut être l'idée de saint Jean, pour qui la naissance

1. V. 12. Ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν,
ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι,
τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,
13. οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων
οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς
οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς
ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

2. Opinion soutenue avec persévérance par Hilgenfeld.

des hommes selon l'esprit ne se confond pas avec leur naissance naturelle et n'est une nouvelle naissance que par rapport à celle-ci, non par rapport à un germe de vie spirituelle qui serait déposé dans les élus au commencement de leur existence. Dans le contexte et dans la pensée de la tradition chrétienne qui a adopté cette lecture, une telle interprétation n'est pas admissible. Elle ne le serait, dans une certaine mesure, que si l'opinion de Tertullien touchant l'origine de la leçon canonique de ce passage était fondée, et si les sectateurs de Valentin y avaient substitué le pluriel au singulier, pour y trouver leur conception des *pneumatiques*. Dans ce cas, le verset aurait eu réellement pour eux le sens qu'on vient de voir, bien que, si on l'interprète d'après l'ensemble de la doctrine johannique, il doive recevoir une autre signification.

On obtient un sens orthodoxe et satisfaisant par l'hypothèse, d'ailleurs naturelle et vraisemblable, d'un accord grammatical fondé sur le sens des termes [1], le pronom relatif οἵ dépendant en réalité de τέκνα θεοῦ et prenant la forme du masculin pluriel sous l'influence de l'idée qui domine tout le passage : les hommes qui ont reçu le Verbe et qui croient en lui. L'embarras de la phrase ne disparaît pas, mais une interprétation acceptable est rendue possible. Les vrais enfants de Dieu sont ceux qui naissent de lui, sans doute par une génération spirituelle, que l'évangéliste ne décrit pas ici autrement, affirmant avec emphase qu'elle n'est point matérielle, charnelle, humaine. C'est chose singulière que la filiation adoptive soit si énergiquement proclamée, pour être expliquée seulement par voie de négation. Les hommes qui croient deviennent fils de Dieu, et ils ne le deviennent pas au moyen d'une génération naturelle. Comment le deviennent-ils? Nous

1. Construction *ad sensum*, κατὰ σύνεσιν, disent à l'envi les commentateurs.

le saurons plus loin, et nous devons penser que l'évangéliste était si rempli de son sujet qu'il a oublié de dire tout ce qu'il fallait pour se faire comprendre. Ceux donc qui deviennent enfants de Dieu, en vertu du pouvoir qui leur est donné par le Verbe, ne sont pas nés du sang [1], le sang étant considéré comme le siège et le véhicule de la vie animale transmise par la génération. Ils ne sont pas nés de l'appétit charnel, du désir naturel de l'homme [2]. En d'autres termes, la génération dont on parle n'est pas une génération humaine, et cela va de soi s'il s'agit des enfants de Dieu. Les hommes qui deviennent enfants de Dieu ne le deviennent point par l'effet d'une génération humaine : voilà ce que dit l'évangéliste, et par trois fois, comme s'il voulait insister sur ce que la génération divine des enfants de Dieu n'est pas une génération humaine, au lieu de dire ce qu'est en elle-même cette génération divine.

Il y aurait de quoi s'étonner que la leçon de Tertullien et de saint Irénée soit restée en suspicion auprès des

1. La traduction de Reuss (*Théologie johannique*, 115) : « Lesquels ne sont point nés *dans le sens physique* par la volonté de la chair et de l'homme, mais qui le sont de Dieu », est décidément trop libre. Maldonat regarde le pluriel αἱμάτων comme un hébraïsme. Mais le pluriel s'emploie en grec comme une sorte de nom collectif pour désigner en général une matière ou une masse dont chaque partie concrète peut être désignée par le singulier (κρέατα, ξύλα; cf. σάρκες, *Ap.*, XVII, 16; XIX, 18, 21; Jac., V, 3). Holtzmann, *op. cit.*, 34. « Excusat D. Augustinus interpretem, quod ut graecum verbum exprimeret, latinitatis rationem non habuerit. » Maldonat, *op. cit.*, II, 411.

2. Les anciens commentateurs ont souvent trouvé dans les formules « *ex sanguinibus, ex voluntate carnis, ex voluntate viri* », des particularités étrangères à la pensée de l'auteur. L'évangéliste reprend la même idée sous trois formes : le sang est mentionné d'abord comme matière de la génération naturelle ; la volonté de la chair et la volonté de l'homme signifient la même chose, le désir, cause de la génération, avec cette seule différence que l'homme est visé spécialement en dernier lieu, « quia praecipuus auctor est humanae generationis, et quia Deo opponebat evangelista, et aptior erat inter virum et Deum, quam inter feminam et Deum oppositio. » Maldonat, *op. cit.*, II, 412. Le sang et la chair désignent la nature humaine, commune aux deux sexes.

exégètes qui ont récemment commenté le quatrième Évangile, et des critiques qui en ont édité le texte, si les premiers n'avaient coutume de prendre pour base de leurs explications le texte qui leur est fourni par les seconds, et si ces derniers ne se réglaient principalement sur le témoignage des manuscrits, qui ne les conduit pas jusqu'à l'origine et ne leur transmet que les recensions diverses des écrits bibliques, comme elles ont eu cours dans l'Église depuis le IVe siècle. La plupart des interprètes n'accordent qu'une mention rapide et presque dédaigneuse à l'ancienne lecture : « Qui n'est pas né du sang, ni du vouloir de la chair, ni du vouloir de l'homme, mais de Dieu. » On l'indique simplement sans la discuter [1], quand on l'indique [2]; ou bien on l'écarte par une fin de non-recevoir, en disant que l'ancienne leçon des Latins ne trouve aucun appui dans les manuscrits [3]. Un seul commentateur [4], à notre connaissance, en a compris toute la portée et l'avantage qu'elle présente pour l'unité du prologue; mais il lui a semblé qu'elle était en contradiction avec ce que l'évangéliste dit plus loin touchant l'origine terrestre du Messie. L'édition de Tischendorf [5] énumère les témoins de cette leçon, mais en oubliant un des plus importants, saint Justin. Les éditeurs anglais du Nouveau Testament [6] paraissent avoir eu souci d'atténuer la valeur des témoignages : il s'agit d'une leçon occidentale, peut-être purement latine; les citations de saint Irénée pourraient n'être qu'une adaptation, et de même l'allusion douteuse qu'on trouve dans saint Justin [7]; Tertullien resterait l'unique

1. Schanz, *op. cit.*, 92.
2. Reuss, *op. cit.*, n'en dit rien.
3. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 65.
4. Holtzmann, *op. cit.*, 34.
5. *Novum Testamentum græce* (8e éd.), I, 743.
6. Westcott-Hort, *The New Testament in the original Greek*, appendix, 74.
7. Il y a plus d'une allusion dans saint Justin.

témoin certain, avec un manuscrit de l'ancienne Vulgate [1]. Un seul critique [2], aussi riche dans ses informations qu'aventureux dans ses conclusions, a pris décidément parti pour la leçon prétendue latine et la proclame originale, sauf à l'interpréter dans un sens qui nous semble difficile à soutenir.

Le groupe des témoins n'est certainement pas négligeable, si ce n'est pour la quantité des personnes et des suffrages, du moins pour leur qualité. Le premier en date est saint Justin. Sa dépendance à l'égard de saint Jean est non seulement possible mais vraisemblable, pour ne pas dire absolument certaine. Sa façon de comprendre le texte est la même que celle de saint Irénée et de Tertullien : il y voit une allusion directe à la conception miraculeuse du Sauveur. Ni saint Justin ni saint Irénée ne sont des témoins latins. Les passages de saint Irénée qui se réfèrent à notre texte excluent tout aussi bien que ceux de saint Justin l'hypothèse d'une simple adaptation : ce sont des assertions doctrinales faites avec une entière assurance et comme sur un thème favori. Il serait peu naturel qu'on eût ainsi détourné sur le Christ, de propos délibéré, ce qui aurait été dit des hommes régénérés, et puisque Tertullien lisait certainement le texte dans la forme que supposent les allusions très directes de saint Justin et de saint Irénée, c'est aller contre toute vraisemblance que d'imputer à ces témoins une accommodation dont ils n'ont guère pu avoir l'idée. L'hypothèse est d'autant moins recevable que Tertullien connaît deux leçons pour le texte dont il s'agit : celle qu'il adopte et que suppose l'argumentation théologique de saint Justin et de saint Irénée; celle qu'il dit avoir été inventée par les valentiniens à l'appui de leur doctrine, et

1. *Cod. Veronensis.*
2. A. Resch, *supr. cit.*

qui se trouve être la leçon retenue par la tradition postérieure. Ce témoignage mérite quelque attention. Tertullien lui-même n'est pas un témoin exclusivement latin. S'il s'est servi d'une version latine, il lisait aussi les Écritures en grec. Or Tertullien ne soupçonnait pas que notre leçon canonique pût se trouver dans les manuscrits corrects; il ne la savait pas orthodoxe, et il la croyait valentinienne. En disant que Tertullien a supposé gratuitement l'origine valentinienne de cette leçon, nous ferions nous-mêmes une hypothèse gratuite. Ce qui est le plus probable, en bonne critique et pour le sens commun, est que les manuscrits ecclésiastiques connus de Tertullien contenaient la leçon qu'il recommande, et qu'il connaissait l'autre comme étant reçue chez les valentiniens. Il a pu se tromper en disant que ceux-ci l'avaient inventée. Mais il n'en reste pas moins que, dans l'horizon assez large du docteur africain, où nous devons placer Rome et peut-être l'Asie-Mineure, la leçon ecclésiastique est celle que supposent saint Justin et saint Irénée; la leçon canonique peut être déjà en faveur à Alexandrie; mais, au point de vue de Tertullien, c'est la leçon qui a cours dans la secte de Valentin. En cet état de choses, nos trois témoins, qui sont pour leur époque les *seuls* témoins du texte discuté, acquièrent une importance considérable, et il n'est pas permis de traiter légèrement leur déposition. Saint Justin a séjourné à Éphèse, dans le milieu chrétien où l'Évangile de saint Jean a paru d'abord. Saint Irénée arrive aussi d'Asie-Mineure; il est disciple de Polycarpe, qui a été disciple de saint Jean. Toute la série des manuscrits grecs et latins du Nouveau Testament vaut-elle comme autorité, dans le cas présent, ces deux témoins si rapprochés de la source? Si l'on faisait abstraction des témoignages postérieurs, on devrait dire que l'Église, jusque vers l'an 225, n'a connu que la leçon de Tertullien, puisque l'autre leçon ne peut se réclamer que de Valentin, avant de rencontrer

Origène. Il est vrai que la leçon canonique devait être reçue ailleurs que dans la secte valentinienne, même au temps de Tertullien; mais il n'en reste pas moins que la leçon non canonique est la seule attestée dans l'Église au second siècle et au commencement du IIIe, qu'elle est attestée par des témoins de premier ordre, et qu'elle a des droits sérieux à faire valoir au tribunal de la critique. Elle n'a pas subitement disparu après Tertullien, puisque saint Ambroise et saint Augustin [1] la connaissent, bien qu'ils suivent de préférence la leçon canonique, et puisqu'on la trouve encore dans l'ancienne Vulgate. Au point de vue critique, la leçon de Tertullien a sur la leçon canonique l'avantage d'être attestée plus anciennement et par des témoins tout à fait dignes d'être écoutés. Cet avantage n'est pas le seul, car elle se recommande aussi par le sens qu'elle présente et l'unité qu'elle conserve dans le discours.

Les auteurs qui s'en servent à l'appui de leur enseignement l'interprètent comme si elle contenait une déclaration explicite sur la conception virginale du Sauveur, et telle est aussi l'opinion du savant critique qui a entrepris dernièrement de la remettre en honneur [2]. C'est que saint Justin, saint Irénée, Tertullien et M. Resch interprètent le quatrième Évangile par le premier et par le troisième, de telle sorte que la naissance dont parle saint Jean soit précisément celle qui est racontée au commencement de saint Mathieu et de saint Luc. Que cette façon de procéder aboutisse à des conclusions théologiquement exactes et que ce soit même la seule méthode convenable pour établir solidement la doctrine de l'incarnation, il ne nous

1. La leçon non canonique est supposée dans *Conf.*, VII, 9, 2 : « Item ibi (dans les livres des platoniciens) legi : quia Deus Verbum non ex carne, non ex sanguine, non ex voluntate viri neque ex voluntate carnis sed ex Deo natus est, sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi. »

2. « Le texte primitif ne contient ni plus ni moins qu'une expression exacte de la conception virginale de Jésus. » A. Resch, *op. cit.*, 221.

semble pas qu'on soit fondé à le contester. Mais autre chose est la conception christologique résultant des quatre Évangiles expliqués et complétés l'un par l'autre, autre chose est l'élément spécial de cette conception qui est énoncé dans tel passage et directement enseigné par tel évangéliste. Saint Mathieu et saint Luc ont raconté la naissance temporelle du Fils de Dieu, sans parler de sa préexistence. Saint Jean pourrait bien avoir exposé l'économie générale de l'incarnation, sans égard apparent aux circonstances particulières de la naissance de Jésus ; et c'est ce qu'il a fait réellement, car son discours offre un sens complet et satisfaisant, plus large que celui qu'on a voulu y trouver, et qui n'exclut pas logiquement celui-ci, mais qui ne s'y ramène pas comme à son expression originale.

Après avoir dit que ceux qui croient dans le Verbe obtiennent ainsi le pouvoir de devenir enfants de Dieu, saint Jean donne la raison de cette faveur : c'est que ceux qui croient à la vie, à la lumière, au Verbe qui s'est manifesté dans le monde, sans que le monde voulût le connaître, croient à celui qui n'est pas né du sang, ni de la chair, ni de l'homme, mais de Dieu, à quelqu'un qui n'était pas un homme, mais le Verbe fait chair. La déclaration solennelle : « Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous » a pour objet d'expliquer cette naissance de celui en qui l'on doit croire pour devenir aussi enfant de Dieu. Rien n'est plus simple et plus naturel que l'enchaînement des idées dans cette partie du prologue. On devient enfant de Dieu en croyant à celui qui est Fils de Dieu, et celui qui est Fils de Dieu n'est pas autre que le Verbe fait chair ; il est Fils de Dieu parce qu'il est le Verbe fait chair. L'évangéliste n'a pas l'intention d'expliquer l'origine de l'humanité dans laquelle le Verbe se manifeste, mais il explique la filiation divine de Jésus par l'union du Verbe avec son humanité. L'idée de la conception virginale est secondaire par rapport à celle que saint

Jean veut inculquer, et elle n'est pas indiquée positivement par lui. C'est par la volonté de Dieu, comme le dit saint Irénée, que le Verbe s'est fait chair ; de là vient que Jésus, Fils de Dieu en tant qu'il est le Verbe incarné, naît de Dieu, non de l'homme.

La conception virginale du Sauveur ne paraît impliquée nécessairement dans l'idée johannique de l'incarnation que si l'on voit dans cette idée la description du fait et qu'on rapporte la description à l'instant même où Jésus a été conçu. Dans ce cas, la rigueur des termes, excluant toute participation active de l'homme à la naissance temporelle du Fils de Dieu, semblera ne pouvoir s'expliquer autrement que par la conception virginale. Mais tel n'est pas le point de vue de saint Jean. L'évangéliste domine en quelque sorte toute l'histoire humaine du Sauveur et il l'embrasse d'un seul coup d'œil, la regardant comme la manifestation terrestre du Verbe éternel. Et dans cette manifestation il considère uniquement la carrière publique du Sauveur. Ce n'est pas de l'enfant Jésus dans la crèche de Bethléem que parle saint Jean lorsqu'il dit que le Verbe fait chair a habité parmi nous et que nous avons vu sa gloire, mais de Jésus dans l'exercice de son ministère, depuis le jour de son baptême jusqu'aux apparitions qui ont suivi sa résurrection. Ainsi l'incarnation n'est pas autre chose que la manifestation du Verbe incarné, et c'est du Verbe incarné comme tel, c'est-à-dire du Verbe manifesté dans la chair, de Jésus enseignant et ressuscité qu'il est dit : c'était le Fils de Dieu, car il était né de Dieu, non de l'homme. L'instant précis de l'incarnation, au sens théologique du mot, n'est pas indiqué. Dans la perspective évangélique, le moment initial de l'incarnation, c'est-à-dire de la manifestation du Verbe, est le baptême de Jésus [1] ; non que saint Jean rapporte à ce moment

1. Sur l'antiquité de la fête de l'Épiphanie et son rapport initial avec le baptême du Sauveur, voir Bornemann, *Die Taufe Christi durch*

l'union du Verbe avec l'humanité, mais parce que c'est alors seulement que l'union est manifestée et que la gloire du Verbe commence à se révéler dans les œuvres du Sauveur. La naissance de Jésus se trouve ainsi placée en dehors de l'horizon contemplé par l'évangéliste, si on la considère comme fait. Si on la considère dogmatiquement, comme l'apparition du Fils de Dieu dans la chair, elle est ramenée en idée au moment du baptême. De ce point de vue idéal et transcendant, la négation d'une origine humaine est une autre façon d'affirmer l'origine divine du Sauveur, non une indication relative à sa naissance, tout comme, dans le discours à Nicodème, la naissance des hommes par l'eau et l'esprit, la naissance d'en haut marque le caractère de la vie surnaturelle qui leur est communiquée, sans égard à leur naissance naturelle, qui est simplement présupposée. L'idée johannique de l'incarnation n'inclut donc pas nécessairement la conception virginale du Sauveur; mais elle ne l'exclut pas, elle la favorise plutôt; et dès qu'on veut appliquer cette idée à la réalité de l'histoire, on peut dire qu'elle l'exige. Toutefois la conclusion n'est pas indiquée par saint Jean et ne découle pas nécessairement de son idée; elle résulte de l'adaptation qu'on doit faire et que la tradition a faite de cette idée à l'histoire de Jésus.

C'est précisément parce que la conception virginale n'est pas indiquée dans saint Jean et parce que l'incarnation se confond dans la perspective avec la descente de l'Esprit sur Jésus lors de son baptême, que les adversaires du quatrième Évangile affectaient de voir dans le premier chapitre la théorie gnostique d'un éon céleste apparaissant sur la terre pour recevoir le baptême de Jean, comme si

Johannes (analysé dans cette *Revue*, 1896, p. 559). Le fait que la commémoration du baptême du Sauveur est antérieure à celle de sa naissance trouve une explication dans le développement historique de la christologie.

l'auteur avait réellement supprimé les trente premières années du Sauveur [1]. Cette circonstance même pourrait avoir donné crédit à la leçon qui est maintenant reçue, au détriment de celle que Tertullien tenait pour la seule orthodoxe. Le savant commentateur qui trouve la leçon de Tertullien excellente pour le contexte, mais contradictoire avec ce que saint Jean dira plus loin [2] sur l'origine terrestre du Messie, paraît être du même avis que les *Aloges*. La contradiction dont il s'agit n'existe pas, si l'on tient compte du caractère idéal que présente le prologue, et de la signification même du passage cité par M. Holtzmann. Quand Jésus dit : « Vous savez d'où je suis ; et pourtant je ne suis pas venu de moi-même, et vous ne connaissez pas celui qui m'a envoyé », il répond à ceux qui contestaient sa qualité de Messie, sous prétexte qu'on savait son origine; il ne concède pas que les Juifs sachent vraiment d'où il est, et il donne à entendre qu'ils se font illusion sur ce point. Jésus n'affirme rien que ce qui est dit dans le prologue, à savoir, qu'il vient d'en haut, et la question de son origine terrestre, au sens où les Juifs pensent la connaître, n'est pas réellement touchée, ou bien elle est traitée comme indifférente. On ne sait rien de lui en ne connaissant que cela. Ce qu'il importe surtout de savoir est son origine céleste, et c'est cette origine que les Juifs ignorent.

La leçon vénérable, attestée par les écrivains ecclésiastiques du second siècle, mérite un peu plus de crédit que les exégètes de toutes les écoles n'ont accoutumé de lui en accorder : nous croyons l'avoir suffisamment prouvé. Critiquement parlant, elle a certaines chances d'être primitive. Il serait néanmoins téméraire de formuler en matière aussi complexe et obscure une conclusion abso-

1. Voir P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, 47-48 (cf. *Revue*, 1896, p. 555).
2. Jean, vii, 27-28.

lue, et d'affirmer l'authenticité de la leçon la plus anciennement attestée, en déclarant fautive celle qui est universellement acceptée depuis des siècles. Disons seulement que la leçon de Tertullien, qui a soulevé de très bonne heure des difficultés doctrinales, serait malaisément sortie de la leçon canonique, tandis que cette dernière aurait pu être facilement substituée à l'autre, soit sous la simple influence du verset précédent, soit plutôt parce qu'elle ne prêtait pas à objection ou à fausse interprétation [1]. En pressant les termes de la première, on pouvait en déduire, non seulement que le Verbe s'était fait chair au moment du baptême de Jésus, mais encore, et avec plus de facilité, que le Verbe était devenu Fils de Dieu en s'incarnant. La leçon canonique, au contraire, supposé même qu'elle ait d'abord circulé chez les disciples de Valentin, ne gardait un sens valentinien que pour ses auteurs, et, si peu facile qu'elle nous paraisse au point de vue littéraire et critique, admettait une interprétation théologique entièrement inoffensive. Tel est, semble-t-il, l'état de la question. Pour en dire davantage il faudrait avoir des renseignements plus complets que ceux dont nous disposons.

Paris. ALFRED LOISY.

1. Cf. *Revue*, 1896, p. 563.

LE COMMENTAIRE DE SAINT JÉROME

SUR DANIEL

On sait que les commentaires de saint Jérôme sur l'Écriture sainte ne sont pas des œuvres aussi originales que ceux d'Origène, par exemple, ou de saint Augustin. Mais ils sont précieux pour l'historien et le critique à cause des nombreuses citations qu'on y trouve d'auteurs plus anciens, et des emprunts qui sont faits à la tradition juive. Les commentaires sur l'Ancien Testament sont comme un résumé d'Origène et d'autres écrivains ecclésiastiques, auquel est associée l'explication plus ou moins littérale du texte sacré, traduit directement de l'hébreu, interprété au point de vue chrétien, mais non sans égard aux opinions courantes dans le monde juif. Parmi ces commentaires, un des plus instructifs est celui que saint Jérôme a écrit, un peu rapidement, selon son habitude, sur le livre de Daniel, en l'an 407. Le texte prophétique n'y est pas expliqué d'une manière suivie ; mais des notes plus ou moins développées se rattachent aux passages principaux ou particulièrement difficiles [1], et la substance de ces notes est tirée d'ouvrages aujourd'hui perdus, les réponses d'Eusèbe et d'Apollinaire aux *Discours* de Porphyre *contre les chrétiens* [2], les *Stromates* d'Origène. L'apport de la tradition rabbinique est peu considérable, soit pour la quantité, soit pour la qualité des choses, et ne vaut guère qu'à titre de renseignement.

I

OPINIONS DE PORPHYRE

L'ouvrage de Porphyre comprenait quinze livres, dont le douzième [3] avait pour objet Daniel. Ce douzième livre a péri avec tous les autres, comme ont péri les écrits de Celse et de Julien contre le christianisme.

1. « Verum jam tempus est ut ipsius prophetae verba texamus, non juxta consuetudinem nostram proponentes omnia, et omnia disserentes, ut in duodecim prophetis fecimus, sed breviter et per intervalla ea tantum quae obscura sunt explanantes. » *Com. in Dan. praef.* (Migne, *Patrol. lat.*, XXV, 491.)

2. Le titre de l'ouvrage paraît avoir été Κατὰ Χριστιανῶν λόγοι, ou simplement Κατὰ Χριστιανῶν. Cf. Eusèbe, *Hist. ecc.*, VI, 19.

3. *P. l.*, XXV, 491. Dans son commentaire sur saint Matthieu (*P. l.* XXVI, 178), saint Jérôme dit le 13e. Il s'agit du même livre, réfuté par Eusèbe dans les livres 18-20 de sa réponse, et par Apollinaire en un seul livre. L'indication du chiffre est erronée d'un côté ou de l'autre, soit par le fait de saint Jérôme, soit par celui des copistes.

Mais la réfutation de Celse par Origène, celle de Julien par saint Cyrille d'Alexandrie, sont parvenues jusqu'à nous, tandis que les apologies d'Eusèbe, d'Apollinaire, de Méthodius, ne nous ont pas été conservées. Au dire de saint Jérôme, Méthodius ne réfutait Porphyre que partiellement [1]. Si la remarque devait s'entendre par rapport au livre de Daniel, et non à l'ensemble de la démonstration, peut-être pourrait-on conjecturer que Méthodius adoptait les opinions exégétiques de Porphyre sur quelques points où Eusèbe, Apollinaire et saint Jérôme lui-même refusaient de le suivre, et qu'il entendait simplement d'Antiochus Épiphane certains passages où les autres interprètes chrétiens voulaient reconnaître l'Antéchrist [2]. Saint Jérôme ne paraît pas lui avoir beaucoup emprunté. Il trouvait aussi des lacunes dans la réponse d'Apollinaire. Celui-ci n'avait consacré qu'un seul livre de sa réfutation à la défense de Daniel, et bien qu'il eût donné à ce livre une étendue plus qu'ordinaire, il avait dû se borner aux questions principales, sans même les approfondir toujours en raison de leur importance [3]. Eusèbe qui, sans doute, suivait pied à pied l'adversaire, avait écrit trois livres sur Daniel [4]. C'est à lui surtout que saint Jérôme a dû emprunter ce qu'il dit touchant les objections de Porphyre et les réponses qui y ont été faites par les docteurs chrétiens.

Porphyre disait de Daniel à peu près tout ce que les critiques modernes ont pensé découvrir. Selon lui, le livre n'avait pas été écrit par Daniel. L'auteur vivait en Judée, au temps d'Antiochus Épiphane; il annonce beaucoup moins l'avenir qu'il ne raconte le passé; ce qu'il dit des temps qui précèdent Antiochus est conforme à l'histoire; mais ce qu'il a pu vouloir prédire pour les temps qui suivent est démontré faux; ce que les chrétiens prétendent interpréter de l'Antéchrist a eu

1. « Cui (Porphyrio) sollertissime responderunt Eusebius cæsariensis..., Apollinarius quoque..., et ante hos ex parte Methodius. » *P. l.*, XXV, 491. Il semble que le *sollertissime* doive être rapporté surtout à Eusèbe.

2. « Et frustra Porphyrius quae in typu Antiochi de Antichristo dicta sunt vult omnia referre ad Antiochum. Cujus calomniae, ut diximus, *plenius* responderunt Eusebius caesariensis et Apollinarius laodicenus, et *ex parte* disertissimus vir Methodius, quae qui scire voluerit, in ipsorum libris poterit invenire. » (*P. l.*, XXV, 580). Ces paroles servent de conclusion au commentaire de saint Jérôme sur le livre hébreu de Daniel.

3. *P. l.*, XXV, 491, *supr. cit.* : « Apollinarius quoque uno grandi libro. » C'était le 26e, et l'ouvrage en comprenait trente. *De viris*, *P. l.*, XXIII, 783. Ailleurs (*P. l.*, XXVI, 178, *supr. cit.*) saint Jérôme dit d'Apollinaire : « Superflue... conatus est uno capitulo velle disserere, de quo tantis versuum milibus disputatum est. » Il semble que les mots « plenissime scripsit » qui précèdent immédiatement cette citation doivent être remplacés par « vicesimo sexto ».

4. L'ouvrage d'Eusèbe était en vingt-cinq livres. Cf. *De viris*, 81 (*P. l.*, XXIII, 690) et Ep. LXX (*P. l.*, XXII, 666). On peut conclure de ce dernier passage que l'apologie de Méthodius n'était pas divisée en livres : « Methodius usque ad decem milia procedit versuum; Eusebius et Apollinaris viginti quinque et triginta volumina condiderunt. » Puisque Methodius a écrit beaucoup moins longuement que les autres, il a dû ne pas répondre à toutes les objections de Porphyre, et saint Jérôme ne veut sans doute pas dire autre chose avec son *ex parte*.

son accomplissement sous Antiochus[1]. De nombreux historiens grecs étaient cités par Porphyre à l'appui de sa thèse, comme témoins des faits que le livre de Daniel décrit en termes plus ou moins énigmatiques : Sutorius Callinicus, Diodore, Hieronymus de Cardie, Posidonius, Claudius, Théon, Andronicus Alipius (*P. l.*, XXV, 494). L'exacte correspondance de l'histoire avec la prophétie avait induit le critique à contester l'authenticité de celle-ci et à marquer pour date de la composition le moment précis où s'arrêtent les prévisions littéralement justifiées par les faits.

« L'adversaire des chrétiens » lisait la Bible en grec et il commençait, à ce qu'il semble, son réquisitoire contre Daniel par une remarque sur l'histoire de Susanne et le fameux jeu de mots ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρίνου πρίσαι. Le premier vieillard dit avoir surpris Susanne près d'un σχίνος (lentisque). « L'ange de Dieu te fendra (σχίσει) par le milieu », répond Daniel. D'après le second vieillard, l'arbre était un πρῖνος (chêne vert). « L'ange de Dieu va te scier » (πρίσαι, dit Daniel (*Dan.*, XIII, 54-55, 58-59). Ce jeu de mots, observait Porphyre, est fait sur le grec; par conséquent l'auteur n'est pas un juif contemporain de la captivité; le livre a été écrit en grec au temps des Séleucides et des Machabées. Mais il y a une distinction à faire entre le livre hébreu de Daniel et les fragments qui n'existent que dans le grec, les histoires de Susanne, de Bel et du dragon. Eusèbe et Apollinaire s'accordaient pour répondre à Porphyre que ces morceaux n'étaient pas dans l'hébreu et qu'ils n'avaient pas l'autorité d'Écriture sainte[2]. Ainsi l'objection ne portait pas. On verra plus loin ce qu'en pensait Origène. Jules Africain l'avait soulevée avant Porphyre. Elle se présente à l'esprit de tout lecteur attentif, et Porphyre a pu la faire de lui-même, sans l'emprunter à Jules Africain. Il lisait sans doute Daniel dans la version de Théodotion, qui était le texte reçu dans l'Église, et il ignorait une circonstance que lui opposent nos apologistes, à savoir que, dans les Septante, l'histoire de Bel est présentée comme un écrit d'Habacuc[3]. Et saint Jérôme profite de l'occasion pour apostropher les « grognons[4] », c'est-à-dire le pauvre Rufin, qui lui ont reproché d'écourter Daniel, parce que, dans sa traduction, il avait

1. « Quae quia vidit Porphyrius universa completa, et transacta negare non poterat, superatus historiae veritate, in hanc prorupit calumniam ut ea quae in consummatione mundi de Antichristo futura dicuntur, propter gestorum in quibusdam similitudinem sub Antiocho Epiphane impleta contendat » *P. l.*, XXV, 491.

2. « Nec se debere respondere Porphyrio pro his quae nullam Scripturae sanctae auctoritatem praebeant. » *P. l.*, XXV, 493. C'est traiter le sujet et le public avec une douce ironie que de faire dire seulement à Eusèbe et consorts : « Ces histoires ne font pas partie du livre de Daniel, mais elles ont été écrites par un auteur différent. »

3. Saint Jérôme (*P. l.*, XXV, 492) relève une contradiction qui se trouve entre le début de ce récit (in titulo ejusdem Belis fabulae) : « Homo quidam erat sacerdos, nomine Daniel », et le livre hebreu qui rattache Daniel à la tribu de Juda, non à la tribu de Lévi. Cette difficulté n'existait pas dans Théodotion, où le commencement de l'histoire était autre, et se reliait directement au livre protocanonique.

4. Quosdam μεμψιμοίρους. *P. l.*, XXV, 492.

renvoyé à la fin du livre, en les marquant d'un *obèle*, ces pièces que les docteurs orientaux regardent comme apocryphes [1].

On ne saurait dire si c'est à propos de la captivité dont il est question au commencement du livre hébreu (*Dan.*, I, 1-2), que Porphyre reprochait à saint Mathieu d'avoir confondu Joachim avec Joachin (Jéchonias) dans la généalogie du Sauveur (*P. l.*, XXV, 495). Le livre de Daniel peut paraître rapporter à Joachim, comme il arrive dans les Chroniques, (II *Chron.*, XXXVI, 6) ce que le livre des Rois (II *Rois*, XXIV, 10-16), raconte de Jéchonias. Mais saint Jérôme n'insiste que sur la généalogie du Christ; il prétend, à tort d'ailleurs, que l'évangéliste a eu en vue Joachim à la fin de la deuxième série de quatorze générations : « Josias engendra *Jéchonias* » etc., et Joachim au commencement de la troisième série : « Jéchonias engendra Salathiel » (*Matth.*, I, 11-12). Joachim est simplement omis, comme Ochozias, Joas et Amasias, pour que le total de la seconde série ne dépasse pas quatorze.

La pierre qui se détache toute seule, qui vient briser la statue et se change en grande montagne, dans le songe de Nabuchodonosor (*Dan.*, II) était, d'après Porphyre, le peuple d'Israël : c'est le sens judaïque du passage, auquel saint Jérôme oppose une interprétation spirituelle [2]. Il s'agit du règne messianique. On ne nous dit pas comment les autres détails du songe étaient interprétés. Les honneurs divins que Nabuchodonosor veut rendre à Daniel (*Dan.*, II, 46) étaient traités de fiction, et de fiction immorale. La haute situation attribuée au prophète par le roi de Babel donnait lieu aux mêmes critiques (c. 504-505). Daniel n'aurait pas dû accepter les faveurs de Nabuchodonosor. Ce prince, répond saint Jérôme, était comme les gens de Lystres qui voulaient sacrifier des victimes à Paul et à Barnabé (*Act.*, XIX, 8-18). L'Écriture ne dit pas qu'il ait bien fait. Il voulait adorer Dieu en Daniel, ou bien, si l'explication paraît trop cherchée, il ne savait ce qu'il faisait. Daniel a été en crédit près d'un monarque païen, comme autrefois Joseph, pour que la toute-puissance de Dieu fût ainsi manifestée.

Il n'est fait aucune citation de Porphyre à propos de l'histoire de la statue et des trois jeunes gens dans la fournaise, ni pour le second songe et le changement de Nabuchodonosor en bête. C'est Origène que le commentateur prend à partie sur ces deux sujets. Porphyre se permettait probablement quelques plaisanteries comme celle qu'il fait sur l'intervention de la reine dans le festin de Balthasar. La femme de Balthasar, dit-il, savait mieux que son mari l'histoire du royaume et le

1. Saint Jérôme cite (*P. l.*, XXV, 493) Origène, Apollinaire, Eusèbe « aliique viri ecclesiastici et doctores Graeciae ». Il faut en rabattre passablement de cette assertion, soit en ce qui regarde la quantité, soit en ce qui regarde la portée réelle des témoignages.

2. « Abscissus est lapis, Dominus atque Salvator, sine manibus, id est, absque coitu et humano semine, de utero virginali, et contritis omnibus regnis factus est mons magnus et implevit universam terram. Quod Judaei et impius Porphyrius ad populum referunt Israël, quem in fine saeculorum volunt esse fortissimum. » (*P. l.*, XXV, 504).

rôle important que Daniel avait joué sous Nabuchodonosor. Ici l'apologiste triomphe [1] : Porphyre s'est trompé; la reine en question n'était pas la femme de Balthasar; Josèphe dit que c'était son aïeule, et Origène sa mère. Le degré de parenté n'est pas indiqué dans le récit, et cette circonstance explique l'erreur du critique. Celui-ci a cru que la reine était la femme du roi, tandis que l'usage des monarchies orientales et le ton des discours (voir *Dan.*, x) donnent à penser qu'il s'agit de la reine-mère.

Porphyre n'est pas cité non plus pour l'histoire de Daniel dans la fosse aux lions, mais il l'est assez longuement pour la vision des quatre bêtes (*Dan.*, VII). D'après les commentateurs chrétiens, les deux dernières bêtes représentent l'empire grec et l'empire romain. Selon Porphyre (c. 530), le léopard aurait figuré l'empire d'Alexandre, et la quatrième bête les successeurs du conquérant macédonien. Les dix cornes de la bête étaient dix rois pris parmi les souverains de la Macédoine, de la Syrie, de l'Asie, de l'Égypte. La petite corne qui s'élevait au milieu des autres, et où les interprètes chrétiens voulaient reconnaître l'Antéchrist, était Antiochus Épiphane. Les trois cornes arrachées par la petite corne auraient été Ptolémée VI (Philométor), Ptolémée VII (Evergète) et Artaxias, roi d'Arménie. Chose difficile à croire, dit saint Jérôme, puisque les rois d'Égypte dont il s'agit étaient morts avant la naissance d'Antiochus (assertion erronée, si Porphyre a réellement parlé de Ptolémée VI et de Ptolémée VII) et que le roi d'Arménie ne fut pas détrôné par lui. Les commentateurs dissertent encore sur l'identification des dix cornes, mais des interprètes aussi graves que Bossuet (*Hist. univ.*, II, 9) et D. Calmet n'hésitent pas à suivre dans ses grandes lignes l'opinion de Porphyre. Saint Jérôme veut que les dix cornes soient dix rois qui, à la fin du monde, se partageront l'empire romain [2]. Viendra ensuite un petit roi, l'Antéchrist qui tuera trois des précédents, à savoir les rois d'Égypte, d'Afrique et d'Éthiopie, et qui se fera obéir des autres.

Il semble que Porphyre ait appliqué à Judas Machabée ce qui est dit du « fils d'homme » qui arrive sur les nuées du ciel et à qui le pouvoir est donné après l'extermination des bêtes. Saint Jérôme a raison de trouver cette application impossible (c. 533-534). La description du règne des saints (*Dan.*, VII, 13-14, 27) n'a évidemment rien qui lui corresponde dans l'histoire juive.

1. « Evigilet ergo Porphyrius, qui eam Balthasaris somniatur uxorem, et illudit plus scire quam maritum. » (*P. l.*, XXV, 520).

2. « Ergo dicamus quod omnes scriptores ecclesiastici tradiderunt (on verra plus loin qu'il faut sans doute faire une exception pour Origène) : in consummatione mundi, quando regnum destruendum est Romanorum, decem futuros reges qui orbem romanum inter se dividant, et undecimum surrecturum esse regem parvulum, qui tres reges de decem regibus superaturus sit, id est Aegyptiorum regem, et Africae, et Aethiopiae... Quibus interfectis, etiam septem alii reges victori colla submittent. » *P. l.*, XXV, 531. Cette explication se trouve dans saint Hippolyte, *In Dan.*, IV (éd. Bratke, p. 11).

Le Darius en la première année duquel eut lieu la vision des soixante-dix semaines (*Dan.*, IX, 1) aurait été Darius Ier. On peut croire que Porphyre avait fait cette hypothèse parce qu'il ne retrouvait pas dans les historiens grecs le personnage que Daniel appelle Darius le Mède, et qu'il fait régner à Babylone après Balthasar. Saint Jérôme admet, avec Josèphe, que ce Darius était fils d'Astyage, roi des Mèdes [1]. Hypothèse aussi insoutenable que celle de Porphyre, car Cyrus a détrôné Astyage, et celui-ci a été le dernier roi des Mèdes.

Dans l'explication de la prophétie des semaines [2], l'histoire des Séleucides est trop clairement décrite pour que les interprètes chrétiens ne se soient pas accordés sur beaucoup de points avec Porphyre. On le chicane seulement à propos de « l'homme de rien [3] » qui devait occuper le trône après Antiochus le Grand. Porphyre voulait que ce fût Ptolémée Épiphane. Saint Jérôme tient à bon droit pour Séleucus Philopator. Lui-même observe que, jusqu'à cet endroit, « l'ordre de l'histoire est gardé, et il n'y a aucun différend entre Porphyre et les nôtres ». Mais Porphyre veut entendre d'Antiochus Épiphane tout le reste du livre, tandis que « les nôtres » pensent à l'Antéchrist qui doit venir à la fin des temps. Si on leur objecte que la prophétie ne peut guère franchir ainsi d'un bond tout le temps compris entre la mort de Séleucus IV et la fin du monde, ils répondent que, plus haut, quand il était question des rois de Perse, Daniel en a marqué seulement quatre après Cyrus et s'est occupé tout aussitôt d'Alexandre le Grand : l'Écriture ne raconte pas tout, mais ce qui est essentiel. C'est répondre à une difficulté par une autre. Il est évident que le verset (*Dan.*, XI, 21) : « Et il y aura à sa place un homme méprisable, à qui on n'avait pas attribué l'honneur de la royauté » se rapporte au successeur immédiat de Séleucus, c'est-à-dire à Antiochus, et ce qui est dit ensuite de ce successeur montre clairement qu'il s'agit du persécuteur des Juifs. Les commentateurs chrétiens avouaient que beaucoup de choses convenaient à Antiochus, mais c'est parce que ce prince a été la figure de l'Antechrist, et qu'il se trouve ainsi avoir en partie réalisé ce qui aura dans l'Antéchrist un entier accomplissement [4]. Saint Jérôme ne conteste pas le principe de l'exégèse figurative, mais il est visiblement frappé des avantages que présente l'interprétation historique et littérale, car il se décide à présenter de front les explications de Porphyre, sans

1. *P. l.*, XXV, 523. Saint Jérôme (p. 518) aurait accepté aussi l'identification de Darius avec Astyage lui-même.

2. *Dan.*, XI. Les nombreux détails historiques rapportés par saint Jérôme dans l'explication de *Dan.*, XI, 1-19 doivent venir au moins en partie de Porphyre ; mais on ne le cite pas parce qu'on s'accorde avec lui.

3. *Dan.*, XI, 20. La traduction de la Vulgate : *Et stabit in loco ejus vilissimus et indignus decore regio* est défectueuse. Il faut lire : « Et à sa place (d'Antiochus le Grand) il y en aura un (Séleucus Philopator) qui enverra un exacteur, un grand du royaume » (Héliodore, Cf. II *Mach.*, III).

4. « Cumque multa quae postea lecturi et exposituri sumus, super Antiochi persona conveniant, typum volunt eum Antichristi habere ; et quae in illo ex parte praecesserint, in Antichristo ex toto esse complenda. » *P. l.*, XXV, 565.

essayer même de les réfuter, et celles des écrivains ecclésiastiques, qu'il qualifie seulement de meilleures et plus justes [1].

« A la place » de Séleucus, disait Porphyre, en citant l'histoire de Sutorius, est venu son frère Antiochus Épiphane, « à qui la royauté n'était pas attribuée » par ceux qui, en Syrie, favorisaient les prétentions de son neveu Ptolémée Philométor, fils de sa sœur Cléopâtre mais il a su gagner la couronne par une feinte bonté. C'est lui qui a triomphé des « forces » de l'Égypte. Il est question en cet endroit d'un « chef d'alliance » en qui Porphyre voulait reconnaître soit Judas Machabée, soit Antiochus lui-même, qui a feint de soutenir les droits de Philométor après l'avoir vaincu. C'est Antiochus qui « avec peu de monde » s'est avancé jusqu'à Memphis et a paru pendant quelque temps maître de l'Égypte, « faisant ce que n'avaient point fait ses pères ni les pères de ses pères ». C'est lui qui a vaincu « le roi du Sud », c'est-à-dire Philométor, roi d'Égypte, plutôt encore par la trahison que par la force. C'est lui et Philométor qui « ont parlé mensonge à une même table » se trompant mutuellement. C'est lui qui, dans sa dernière expédition « contre le Sud », après la réconciliation de Philométor et d'Évergète (Physcon), a dû rebrousser chemin parce que des vaisseaux de Kittim « étaient venus contre lui ». Et Porphyre racontait, saint Jérôme raconte après lui, l'histoire de Popilius Lénas traçant un cercle sur le sable avec son bâton autour d'Antiochus et disant : « Le sénat et le peuple romain ordonnent que tu dises, avant de franchir ce cercle, ce que tu as l'intention de faire. » C'est lui qui, furieux de cette aventure, « s'est emporté contre la sainte alliance » et a favorisé « ceux qui abandonnaient la sainte alliance », c'est-à-dire les Juifs hellénisants. C'est lui qui ensuite « a fait profaner le temple, cesser le sacrifice quotidien, installer l'abomination horrible », l'autel de Jupiter Olympien ; alors il y eut des « sages » livrés « au glaive, au feu, à l'exil » ; un faible secours leur a été envoyé : Mathathias et ses fils. C'est lui qui « s'est élevé contre le Dieu des dieux » et même « contre tout dieu », car Polybe et Diodore racontent qu'il mourut après avoir voulu piller un temple de Diane en Élymaïde, province de Perse [2]. Il adorait l'idole « Maozim », puisqu'il a fait placer une statue de Jupiter à Modin, patrie de Mathathias. Saint Jérôme ne manque pas d'observer que l'identification de *Maozim* avec Modin est parfaitement ridicule, mais lui-même s'abstient de traduire *Maozim* [3]. C'est encore Antiochus

1. « Sequamur igitur expositionis ordinem, et juxta utramque explanationem, quid adversariis, quid nostris videatur breviter annotemus. *Stabit*, inquiunt, *in loco* Seleuci, frater ejus Antiochus Epiphanes... Nostri autem et melius interpretantur et rectius ; quod in fine mundi haec sit facturus Antichristus qui consurgere habet de modica gente, id est de populo Judaeorum ». etc. *P. l.*, XXV, 566.

2. Le vrai nom de la déesse est indiqué II *Mach.*, II, 13 : ἐν τῷ τῆς Ναναίας ἱερῷ. Il s'agit d'une déesse Nanâ, identifiée par les uns à Aphrodite, par les autres à Artemis.

3. אלה מעזים (*Dan.*, XI, 38). On ne sait pas quel est ce « dieu des boulevards ». Reuss veut que ce soit Melkarth de Tyr (מעז יב) ; Renan, Jupiter Capitolin. D'autres

Épiphane qui, dans la onzième année de son règne (166-165 avant Jésus-Christ), aurait fait une expédition victorieuse en Égypte, lui « roi du Nord » contre le « roi du Sud »; mais, tandis qu'il recueillait les dépouilles des Égyptiens, des Lybiens et des Éthiopiens, « une nouvelle arrivée de l'Orient et du Nord » l'oblige à regagner ses états; chemin faisant, il dévaste la Phénicie, puis il tue beaucoup de monde à Artaxias, roi d'Arménie; après quoi « il dresse sa tente en Apedno », entre le Tigre et l'Euphrate et « il vient au sommet » de la montagne, c'est-à-dire en Élymaïde, où des barbares l'empêchent de piller le temple de Diane; enfin il meurt de chagrin à Tabès en Perse. Comme le texte parle de « mers » et non de fleuves, saint Jérôme dit qu'il est insensé d'amener ici le Tigre et l'Euphrate. Porphyre serait bien empêché de trouver en Mésopotamie « la montagne de Saba » que lui a fournie le texte de Theodotion [1], et d'expliquer pourquoi cette montagne est sainte, à moins que ce ne soit pour les Arméniens (*c.* 573). Ces remarques sont justes au fond. Mais le verset tout entier concerne encore Antiochus, comme le veut Porphyre [2], bien qu'on ne puisse plus en faire l'application historique. Il faut traduire : « Et il a dressé les tentes de son palais entre la mer (Méditerranée) et la glorieuse montagne du sanctuaire (Sion); et il arrive à sa fin, et nul ne lui vient en aide. » Tout le paragraphe (*Dan.*, XI, 40-45) se rapporte à des choses qui doivent arriver « à la fin » et qui serviront d'introduction au règne messianique : en continuant de décrire les gestes d'Antiochus, la prophétie cesse d'être en rapport avec son histoire. L'auteur paraît s'inspirer en cet endroit de ce que le livre des Rois et Isaïe (II *Rois*, XI, 6-9, 32-37; *Is.*, XXXVII, 6-9, 33-38) racontent de Sennachérib; par conséquent il emploie des symboles qu'on ne doit pas prendre à la lettre. Si les faits allégués par Porphyre sont exacts, ils ne sont que peu ou point indiqués dans le texte de Daniel.

Porphyre trouvait moyen d'interpréter le dernier chapitre (*Dan.*, XII), où il est parlé de la résurrection des morts, comme une prophétie *ex eventu*. Antiochus, disait-il, quand il partit pour la Perse, laissa une armée à Lysias, qui gouvernait Antioche et la Phénicie, pour combattre les Juifs et ruiner Jérusalem : c'est alors qu'il y eut « un temps de calamité tel qu'il n'y en avait jamais eu auparavant ». Mais le roi étant venu à mourir, ceux qui étaient comme des morts « endormis dans la poussière du sol », c'est-à-dire les défenseurs de la Loi, « sont ressuscités », tandis que les prévaricateurs étaient dans la confusion. Et le critique citait l'endroit du premier livre des Machabées où il est dit que beaucoup de Juifs, au temps de Mathathias et de Judas Machabée se

ont pensé à Mars ou à Jupiter Olympien. Les anciens interprètes voyaient dans בעזים un nom propre.

1. להר הצבי קדש *Dan.*, XI, 41. Théodotion : εἰς ὄρος σαβαεὶν ἅγιον.

2. « Un prince méprisé, *despectus*, montera sur le trône du Nord : c'est Antiochus Epiphane, le persécuteur des saints, le profanateur du temple de Jérusalem (*Dan.*, XI, 21-45). » Vigouroux, *Manuel biblique* (8e éd.), II, 615.

retirèrent dans le désert et dans les cavernes des montagnes (I *Mach.*, II, 29). « Le temps, les deux temps et le demi-temps » (*Dan.*, XII, 7-12) qui marquent la durée de la calamité, sont les trois ans et demi durant lesquels le temple fut abandonné. Ici le rapport n'est pas douteux [1], et saint Jérôme invoque inutilement le témoignage des Machabées et de Josèphe pour prouver que, la profanation du temple n'ayant duré que trois ans, les trois ans et demi ne peuvent se rapporter qu'à l'Antéchrist. Porphyre se trompait d'ailleurs en soutenant que le terme des treize cent trente-cinq jours, marqué pour l'avènement du règne des saints, désignait la purification du temple par Judas Machabée. Le point de départ, c'est-à-dire la profanation du temple, a une date fixe dans l'histoire, mais le terme assigné à la résurrection des justes et au royaume messianique échappe à toute détermination réelle.

En regard de ces explications historiques, saint Jérôme a placé le commentaire purement prophétique des écrivains chrétiens. L'Antéchrist, disaient-ils, sortira d'une nation peu considérable, du peuple juif, son origine sera des plus humbles ; mais il arrivera par l'intrigue et la fraude à la royauté ; il triomphera de toutes les forces de l'empire romain, en feignant d'être chef de l'Alliance [2], défenseur de la Loi ; il fera ce que n'auront jamais fait ses pères, car aucun Juif n'a régné sur le monde entier ; il viendra de Babylone et triomphera premièrement du roi d'Égypte ; il subira quelque temps la terreur du nom romain, puis il persécutera les fidèles, s'installera dans le temple de Dieu et s'y fera adorer comme Dieu ; la petite troupe des saints lui résistera et beaucoup périront dans la persécution ; l'Antéchrist fera des largesses aux siens, vaincra la Lybie et l'Éthiopie, ne touchera pas à l'Arabie, dont les déserts serviront de refuge aux saints, apprendra que des ennemis s'avancent contre lui du nord et de l'est et plantera sa tente à Apedno [3], près de Nicopolis, où commencent les montagnes de Judée ; il viendra jusqu'au sommet du mont des Oliviers, illustré par l'ascension du Sauveur, et là il se trouvera sans appui devant la colère de Dieu. Il périra dans l'endroit même où Jésus a quitté la terre pour le ciel. Alors aura lieu la résurrection : les justes ressusciteront pour la vie éternelle, et les pécheurs pour une confusion éternelle. Le règne de l'Antéchrist aura duré trois ans et demi. Douze cent quatre-vingt-dix jours s'écouleront depuis le jour où l'Antéchrist, maître du monde, interdira le culte de Dieu, jusqu'à celui où il sera mis à mort. Suivra un silence de quarante-cinq jours, destiné sans doute à éprouver la patience

1. Cf. Card. Meignan, *Les derniers prophètes d'Israël*, 158, n. 2, et Vigouroux, *loc. cit.*

2. Dans le texte (*Dan.*, XI, 22), il s'agit d'un « chef de l'alliance » qui sera brisé, à savoir, le grand-prêtre Osias III, mis à mort en 172 (cf. II *Mach.*, IV, 32-35).

3. אפדנו « son palais » a été pris pour un nom propre par Aquila et par Théodotion, que saint Jérôme a suivis. La traduction des Septante : καὶ στήσει αὐτοῦ τὴν σκηνὴν τότε ἀνὰ μέσον τῶν θαλασσῶν, paraît conjecturale. Saint Jérôme semble connaître un endroit nommé Apedno, près d'Emmaüs-Nicopolis. L'étymologie qu'il donne à ce mot (*P. L.*, XXV, 574) : « solium suum » n'est pas acceptable.

des saints. Enfin viendra la résurrection. Presque tout ce commentaire est visiblement en dehors de la lettre; mais il faut savoir gré à celui qui nous l'a conservé, puisque les ouvrages de Methodius, d'Apollinaire, d'Eusèbe, qui y sont résumés, n'existent plus.

Saint Jérôme n'était pas sûr que ces apologistes eussent raison de tout point contre Porphyre, car il lui arrive de se retourner subitement contre l'adversaire et de le défier en disant : « Quand même il pourrait démontrer que cela (*Dan.*, XI, 21-45) ne regarde pas l'Antéchrist, mais Antiochus, que nous importe, puisque nous nous ne prouvons point par tous les passages de l'Écriture l'avènement du Christ et l'imposture de l'Antéchrist ? Admettons que ce soit dit d'Antiochus, quel dommage y a-t-il pour notre religion ? Est-ce que, dans la vision précédente où la prophétie s'est accomplie en Antiochus (*Dan.*, VIII), il est dit quelque chose de l'Antéchrist ? » (c. 573). Porphyre était vraiment superficiel quand il prétendait que l'auteur de la prophétie, dans les endroits où il parle du fils d'homme qui vient sur les nuées, du règne des saints, de la résurrection, mentait pour soutenir l'espérance de ses compatriotes [1]. N'était-il pas rempli lui-même de l'espérance invincible qu'il voulait communiquer aux autres ?

(*A suivre.*)

Paris. JEAN LATAIX.

CHRONIQUE
DE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

LA MESSE LATINE [2]

3. ORIGINE ET DATE DU RIT GALLIGAN. — Pour choisir entre les trois systèmes qui ont été proposés sur l'origine du rit gallican, la date des premiers témoins est utile à connaître. M. Duchesne a négligé de l'indiquer. Car la lettre d'Innocent I à Decentius d'Eugubium, qui est de 416, n'est pas le premier document. Il n'est pas indifférent de savoir que le commentaire des cérémonies du baptême inséré par saint Ambroise dans le *De mysteriis* s'appuie sur l'usage gallican (*Or. culte*,

1. « Dicit (Porphyrius) eum qui sub nomine Danielis scripsit librum, ad refocillandam spem suorum fuisse mentitum. » (*P. L.*, XXV, 574).
2. Voir *Revue*, II (1897), 91.

305). La date de l'ouvrage est incertaine : elle tombe en tout cas, dans l'épiscopat de l'auteur, entre 374 et 395. On aurait peut-être une attestation plus ancienne de l'usage gallican, s'il fallait considérer comme telle un passage de saint Hilaire de Poitiers. Dans le traité contre Constant, écrit à Constantinople en 360, l'évêque dit à l'empereur : « Caput benedictioni submittis... conuinio dignaris ex quo Iudas ad proditionem egressus est » (*P. L.*, X, [569] 587 ; n. 10). Ce texte peut être une allusion à la bénédiction qui précède la communion dans le rit gallican. Mais on retrouve cette bénédiction dans les liturgies grecques. Comme Hilaire est alors à Constantinople et s'adresse à l'empereur, il peut rappeler un usage connu de son adversaire, sans laisser supposer que lui-même s'y conforme. Je ne vois pas en tout cas comment M. Probst (*Ab. Messe*, 292) peut appliquer ces mots à la post-communion.

Je ne sais si l'on a jusqu'à présent mentionné deux autres témoignages possibles de la liturgie gallicane et qui sont à peu près contemporains du *De mysteriis*. Sulpice Sévère raconte dans la *Vie de saint Martin* que, lors de l'élection de son héros à l'épiscopat, l'évêque le plus opposé à ce choix s'appelait Defensor (probablement évêque d'Angers, Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, 7). « Animaduersum est, dit l'historien, grauiter illum *lectione prophetica* tum notatum » (c. 9, p. 119, 13 Halm). Le clerc chargé ce jour-là de la lecture ne pouvant percer la foule et parvenir à l'ambon, un de ceux qui étaient tout près ouvrit le livre à une page quelconque et lut dans l'ancienne version latine du psaume 8 : « Ex ore infantium et lactantium perfecisti laudem propter inimicos tuos ut destruas inimicum et defensorem ». Cet incident s'est produit à l'occasion de la leçon prophétique. La *Vie de saint Martin*, écrite en partie du vivant même du saint, a dû être achevée et paraître peu après sa mort (novembre 397). Malheureusement l'on ne sait à quelle époque la leçon prophétique a disparu de l'usage romain. L'autre fait nous est également rapporté par Sulpice Sévère, dans ses *Dialogues*, II (III), 2 (p. 200, 11 Halm). On amène à saint Martin une enfant de douze ans, muette de naissance : « Iubet circumstantis populi multitudinem submoueri ; episcopis tantum et puellae patre adsistentibus in orationem suo illo more prosternitur. Dein *pusillum olei cum exorcismi praefatione* benedicit atque ita in os puellae sanctificatum liquorem, cum et linguam illius digitis teneret, infudit. » Ce miracle rappelle certains miracles évangéliques ; l'éloignement de la foule est mentionnée notamment à propos de la résurrection de la fille de Jaïre (Mt. IX, 23-25). Mais ce trait se rencontre encore à l'occasion de la guérison du sourd-muet (Mc VII, 32). Le parallélisme avec ce dernier épisode serait parfait si le thaumaturge prenait sa salive, et non l'huile sainte, pour toucher la langue de l'infirme. Mais cette différence est précisément celle qui existe entre l'*Effeta* de Milan et celui de Rome dans la cérémonie des catéchumènes (*Or. culte*, 306, n. 2). Les *Dialogues* sont des premières années du

ve s. Si l'on est surpris de voir saint Martin emprunter au rituel une pratique destinée à produire le miracle, on trouvera ailleurs la même union d'un signe connu et du miracle. Dans la *Vie de saint Martin*, Sulpice Sévère raconte que le saint guérit Paulin de Nole d'une maladie des yeux, en les touchant *penicillo* (c. 19; p. 128, 12 Halm); or, les anciens connaissaient un collyre fabriqué avec cette substance, sorte d'éponge fine (Héron de Villefosse et Thédenat, *Cachets d'oculistes*, I, 47 et 130). C'est encore par une infusion d'huile bénite que saint Martin guérit une jeune fille de Trèves qui était inanimée et qu'on allait enterrer : « Aegram intuens, dari sibi oleum postulat; quod cum benedixisset, in os puellae uim sancti liquoris infundit statimque uox reddita est » (*Vita Martini*, c. 16; p. 126, 6). Il semble bien que nous avons affaire au même rit.

On peut conclure de ce qui précède que dès les dernières années du ive s., la liturgie gallicane était en usage en Gaule et dans la Haute-Italie. Puisque l'on ne peut remonter plus haut, il est vraisemblable qu'elle s'est établie en Gaule à la suite de l'organisation des églises d'après le système métropolitain, ou plutôt en même temps. Le culte a toujours été affaire de discipline. Aussi, en un temps où la centralisation administrative n'existait pas, c'était au métropolitain à régler les questions liturgiques. Le système métropolitain tend à s'introduire en Gaule à la fin du ive s. (Duchesne, *Fastes*, I, 89). Mais le véritable métropolitain des Gaules à cette époque, le patriarche de cette partie de l'Occident est l'évêque de Milan. On recourt à lui avant de s'adresser à Rome, qui garde toute son autorité doctrinale, mais qui, en matière disciplinaire, forme comme une juridiction supérieure. Les règlements élaborés en conciles se modèlent sur ceux de Milan et de la Cisalpine. Par suite, nous sommes amenés à considérer Milan comme le point de départ de la liturgie de l'église gallicane, de même que celui de bien d'autres usages ecclésiastiques de cette région. Il n'est pas sans intérêt que le nom de saint Ambroise puisse être prononcé à propos d'une liturgie analogue aux liturgies orientales. On a pu dire que par sa formation et par ses tendances, saint Ambroise était plus grec que latin (Harnack, *Gesch. der altchr. Litteratur*, I, lv).

On voit dès lors que des trois opinions indiquées, celle de M. Duchesne se trouve le mieux concorder avec ce que nous savons. Par la date récente à laquelle apparaît la liturgie gallicane, se trouve écartée la théorie anglaise. Elle l'est aussi par une autre considération. L'église de Lyon, dont on veut faire dans l'origine le centre d'un rit particulier, a été précisément à cette époque un foyer de « romanisme ». Du milieu du second siècle au milieu du troisième, c'est à Rome qu'on s'adresse pour le réglement des affaires intérieures des Gaules (affaire des montanistes, affaire de Marcien d'Arles; *Fastes*, I, 87). On n'a pas assez remarqué non plus que, pour la date de la Pâque, l'église de Lyon se conformait à l'usage romain (Eusèbe, *H. E.*, V, xxiv, 11). Au temps de saint Irénée, elle était donc en désaccord rituel avec l'église

d'Éphèse qui célébrait la commémoration de la Résurrection le 14e jour du premier mois lunaire, sans attendre au dimanche suivant.

M. Probst, qui tient pour l'origine romaine du rit gallican, a oublié de faire valoir ces considérations. Malheureusement elles ne sauraient étayer sa thèse. La chronologie est une première difficulté, comme pour l'opinion des liturgistes anglais. De plus, le court aperçu que nous avons donné des deux rits de la messe éloigne toute idée de conciliation. La messe gallicane se déroule avec pompe ; les lectures, les supplications prononcées à haute voix, les chants sont nombreux, longs, variés. La cérémonie s'adresse aux yeux et aux oreilles. C'est un spectacle. Aussi les prières secrètes sont-elles écourtées. Dans la mesure où se prêtent les nécessités du sacrifice, on cherche à attirer l'attention d'une assistance légère, à la captiver par l'agrément des chants et par les évolutions du chœur mystique ; à provoquer les réflexions salutaires au moyen d'instructions homilétiques régulièrement données ; à frapper ainsi les esprits et à les préparer aux méditations d'un canon le plus possible simplifié. L'ensemble de la liturgie est enfin un cadre souple qui se prête avec aisance aux nombreuses variantes qu'apportent le cours de l'année et la succession des fêtes. La messe romaine n'a pas la même ampleur toute sensible. On n'y est pas conduit, à l'aide d'une courte transition, du chant du *Sanctus* à la commémoration de l'Eucharistie. Le canon est développé. Dans sa grave et simple rédaction se retrouvent les préoccupations œcuméniques d'une église qui connaît les responsabilités du pouvoir et les besoins de l'humanité. L'esprit de règle et de gouvernement se révèle dans la fixité des formules. Non seulement la part de l'improvisation et de l'inspiration personnelle a été tellement réduite qu'elle a presque disparu, mais on a évité les variations fréquentes et importantes dans la teneur prévue des prières, presque toujours identiques, quelque soit le temps de l'année. Il semble aussi que l'idée d'associer effectivement les assistants à l'acte de la messe se soit de moins en moins imposée. Sans doute, aucune église n'a confié les fonctions sacerdotales sans exiger une initiation préalable. Cependant, à Rome, la participation légitime des fidèles à la liturgie a été encore restreinte. Leur prière propre a disparu de l'*ordo*, laissant un trou béant. Il suffit que le célébrant parle au nom de tous. C'est ce qu'on pourrait appeler une conception centralisatrice du sacrifice. Il y a entre les deux rits les différences de deux races d'hommes.

Ces différences sont un sérieux embarras pour qui veut les ramener à l'unité. M. Probst a un moyen de tout concilier. La messe gallicane est l'ancienne messe romaine, la messe que l'on disait tous les jours, sans tenir compte des temps et des fêtes. Puis un pape est intervenu et a adapté la messe au cycle liturgique ; il a été amené à la modifier et à la simplifier. Ce pape est Damase. Il est le véritable créateur de la messe romaine.

Cette hypothèse a pour point de départ une appréciation particulière d'un livre de culte que nous mentionnerons plus bas, le sacramentaire véronais. On l'appelle aussi léonien, parce que le premier éditeur y a cru voir l'œuvre de saint Léon. De fait, c'est un recueil composite et qui contient quelques pièces bien antérieures. Elles sont pleines de violentes attaques contre certains *confessores*. « Le sens donné au mot *confessor* et surtout la mention d'un public païen encore nombreux nous reportent plutôt au milieu du IVe siècle, au temps de Damase et de Sirice, par exemple, alors que Rome connaissait à peine les couvents d'homme, mais voyait, en revanche, un grand nombre d'ascètes isolés, du type de saint Jérôme, de Rufin, de Pélage » (*Or. culte*, 136). Mettant à profit cette indication, tout en ayant l'air de la combattre, M. Probst (*Röm. Sacram. u. Ordines*, 62) a rattaché ces passages aux luttes qui accompagnèrent les débuts du pontificat de Damase. Il en conclut qu'il est l'auteur de ces préfaces et de ces oraisons polémiques. On savait que Damase ne dédaignait pas de triompher littérairement de ses ennemis : « Ornauit Damasus tumulum, cognoscite, rector | pro reditu cleri Christo praestante triumphans... Te duce (Felix) seruatus mortis quod uincula rupi | hostibus extinctis, fuerant qui falsa locuti, | uersibus his Damasus supplex tibi uota rependo » (IHM, 42 et 61; cp. 18 et 48, où Damase, à la faveur d'événements anciens, semblables à ceux de son pontificat, manifeste plus librement ses sentiments). Mais de là à prolonger avec autant de force l'écho de ses luttes personnelles à travers les prières d'un livre officiel, il y a loin, semble-t-il. Si l'interprétation de M. Probst était exacte, encore faudrait-il attribuer, non au pape, mais à quelqu'un de ses partisans, ce sacramentaire de combat. Bien plus, M. Probst eût-il raison dans toutes ses thèses, rien encore ne serait prouvé. Car si Damase a réformé aussi profondément la liturgie, il est invraisemblable que nous n'en sachions rien ; que saint Jérôme, par exemple, n'en ait pas fait mention dans sa notice. Admet-on à tout risque un tel hasard ? le problème reste entier. D'une part, en effet, l'année liturgique est plus ancienne que Damase. Le vieux férial romain, qui a servi de base au calendrier philocalien, doit être rapporté au lendemain de la persécution, au moment où Miltiade réorganisait l'église de Rome (en 312; DUCHESNE, *Les sources du martyrologe hiéronymien*, p. 30 du tirage à part). D'un autre côté, on ne s'explique pas que la réforme ait eu pour conséquence d'opposer l'usage gallican et l'usage romain. L'usage gallican serait, d'après M. Probst, l'ancien usage romain non adapté aux fêtes de l'année. Comment expliquer alors que cet usage soit, de tous, celui qui varie le plus complètement d'une messe à l'autre ? A Rome, la formule du canon était à peu près fixe. Dans les pays de rit gallican, le récit de la dernière cène et de l'institution eucharistique était presque la seule partie qui ne subissait jamais de changement.

4. Le ms. 349 de Saint-Gall. — Quand M. Probst formulait, en 1892, son hypothèse, il n'avait, pour l'étayer, qu'une conjecture sur l'origine du sacramentaire véronais. Il a cherché un soutien moins fragile et il l'a trouvé. L'année suivante il publiait un volume sur la réforme de la liturgie au IVe s. [8] : *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*; Münster, 1893, XIII-472 pp. in-8. La plus grande partie de l'ouvrage est consacrée aux liturgies orientales. Mais, dans les dernières pages, l'auteur produit un document attestant la provenance romaine, non pas de la liturgie gallicane, mais du cycle de l'année ecclésiastique (p. 450). C'est un fragment publié par [9] Gerbert, *Monumenta ueteris liturgiae alemannicae*, San Blasii, 1777-1779, 2 vol. in-4. Il est intitulé : « Item incipit de conuiuio siue de prandio atque cenis monachorum qualiter in monasteria romanae ecclesiae constitutis est consuetudo. » Voici la partie de ce texte qui peut nous intéresser :

« Primus, beatus Damasus, Papa, adiuuante sancto Hieronymo presbytero uel ordinem ecclesiasticum descriptum de Hierosolyma permissu sancti ipsius Damasi transmittentem instituit et ordinauit. Post hunc beatissimus Leo papa annalem cantum omnem instituit... Deinde beatus Gelasius papa similiter omnem annalem cantum seu et decretalia canonum honeste atque diligentissime, facto in sede beati Petri apostoli conuentu sacerdotum plurimorum, conscripsit. Post hunc Simmachus papa similiter et ipse annalem suum cantum edidit. Iterum post hunc Iohannes papa similiter et ipse annum (annuum?) circuli cantum uel omni ordine conscripsit. Post hunc Bonifacius papa... cantilena anni circuli ordinauit. Post hos quoque beatus Gregorius papa... cantum anni circuli nobile edidit... Post istas quoque Catalenus abba ibi deseruiens ad sepulcrum sancti Petri et ipse quidem annum (annuum) circuli cantum diligentissime edidit. Post hunc quoque Maurianus abba ipsius sancti Petri apostoli seruiens annalem suum cantum et ipse nobile ordinauit. Post hunc uero domnus uir bonus abba et omnem cantum anni circuli magnifice ordinauit » (Gerbert, II, p. 184; *P. L.*, CXXXVIII 1347 bc). L'auteur inconnu de cet historique n'a pas fait, comme on le voit, de grands frais de style ni de grammaire. La seule teneur de ce document le condamne. On est étonné de voir tant de papes régler « omnem anni circuli cantum ». M. Probst avoue lui-même qu'on ne sait rien de l'activité liturgique des papes Jean et Boniface. Après n'avoir eu aucune attestation de l'origine romaine du cycle festal, on finit par en avoir trop.

La date de cette pièce ne saurait être antérieure à la seconde moitié du VIIIe s. A cette époque, en effet, remonte la substitution de la liturgie romaine à la liturgie gallicane dans les pays cisalpins et le passage cité confirme l'observation de M. Duchesne (*Or. culte*, 96) : « Le chant, la *Romana cantilena*, était de toutes les innovations liturgiques la plus apparente et la plus remarquée; c'est celle qui a laissé le plus de trace dans les livres et les correspondances. » M. Probst est au fond d'accord avec nous sur ce point. Il a déjà remarqué que l'auteur anonyme

devait connaître l'œuvre liturgique de saint Germain († 576), qu'il mentionne. Mais il est possible de préciser.

Gerbert a tiré ce texte d'un ms. de Saint-Gall. On doit déterminer ce ms. à l'aide du catalogue de la bibliothèque du chapitre ([G. Scherrer], *Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen*, Halle, 1875). Le *De conuiuio* ne figure pas à l'index; mais en parcourant la description des mss. liturgiques, on rencontre le ms. 349. C'est la réunion de deux recueils primitivement étrangers l'un à l'autre. La seconde partie contient, d'après le catalogue, la décrétale d'Innocent I à Decentius d'Eugubium et les pièces publiées par Gerbert dans ses *Monumenta*, II, 142, 181, 175-177, 168-175, 183-186 : ce dernier texte est le *De conuiuio*. Le ms. est du commencement du IXe s. et le rédacteur de la notice suppose qu'il a été écrit en Italie, à cause du mot *tutti* de la p. 104, l. 6 : je ne suis pas bien convaincu de la valeur de cette preuve. Mais la composition du recueil est très intéressante.

La lettre d'Innocent I lui sert comme de préface. On sait que dans cette lettre le pape condamne certains usages gallicans et proclame le droit primordial de la liturgie romaine à être la seule liturgie latine : « Oportet eos hoc sequi quod ecclesia romana custodit a qua eos principium accepisse non dubium est ». C'est une excellente introduction à un recueil d'*ordines* tendant tous à l'établissement des coutumes romaines. Voici en effet quelles sont les pièces comprises sous le titre vague du catalogue de Saint-Gall : « Varia statuta liturgica et monastica ». 1° Un morceau sans titre commençant par les mots : « Cantatur autem omnis scriptura sancti canonis ab initio anni usque ad finem et *sic ordo est canonis decantandi in ecclesia sancti Petri.* » C'est l'ordre des lectures à l'office, d'après l'usage romain, et spécialement l'usage de Saint-Pierre de Rome (Gerbert, 181). 2° « In nomine sc̄i Dn̄i Nr̄i Ihu Xp̄i incipit instructio ecclesiastici ordinis. Qualiter in coenobiis fideliter Domini seruientes tam iuxta auctoritatem catholicae atque apostolicae romanae ecclesiae quam iuxta dispositionem ac regulam sancti Benedicti missarum solemniis uel nataliciis sanctorum seu officiis diuinis anni circuli *die noctuque* auxiliante Dn̄o debeant celebrare sicut in sancta ac romana ecclesia a sapientibus et uenerabilibus patribus nobis traditum... » C'est l'*ordo romanus* publié par dom Martène (*Thesaurus* V, 101; = *P. L.*, LXVI, 997) d'après un ms. de Murbach, ici moins complet et retouché (Gerbert, 175). 3° « In nomine Dn̄i Nr̄i Ihu Xp̄i incipit capitulare ecclesiastici ordinis. Qualiter a sancta atque apostolica romana ecclesia celebratur sicut ibidem a sapientibus et venerabilibus patribus nobis traditum fuit ». Gerbert ne dit pas que ce morceau se trouve dans un ms. de Saint-Gall et le met à la suite d'extrait d'un ms. de Zurich (168-174). 4° « Item de cursu diuino et nocturno qualiter horas canonicas nuntiantur in sancta sedis romanae ecclesiae siue in monasteriis constitutis » (Gerbert, 174-175). Vient ensuite la pièce que M. Probst appelle *De conuiuio*. En réalité, elle n'est pas unitaire. Elle est la réunion de deux morceaux que ni Gerbert ni M. Probst n'ont distingué avec soin.

Le premier doit être mis à la suite des quatre documents que nous venons d'énumérer. C'est une sorte d'*ordo prandii* où l'on trouve décrit le cérémonial de la lecture commune, du repas et de la présentation de la lumière ; on a là un de ces suppléments à la règle de saint Benoît dont l'*ordo monasticus* du Mont-Cassin (*P. L.*, LXVI, 937) peut donner une idée. Sur un point même, cet ordo rectifie la règle qui interdisait de dîner à la lumière (*Regula monachorum*, éd. Wölfflin, c. 41, 14-17). La deuxième partie n'a aucun droit à porter le titre *De conuiuio*. Elle commence ainsi : « Et si fortasse ista quae de multis pauca conscripsimus (conscripsi) alicui displicuerit non sit piger sed habeat prudentiam... Vadat sibi ipse Roma, aut si pigeat misso suo fideli in loco suo transmittat et inquirat diligenter si est ita aut non est quod de pluribus parum conscripsimus... » Vient ensuite le passage cité par M. Probst et reproduit plus haut. Diverses considérations sur la nécessité de s'attacher aux instructions du siège apostolique terminent le document. Je relève entre autres un curieux développement (*P. L.*, CXXXVIII, 1348 cd). Des sept églises dont il est question dans l'Apocalypse, l'auteur déduit qu'il y aura sept grandes hérésies. Jusqu'à présent, dit-il, nous avons vu six hérésies ; toutes six ont pris naissance et se sont développées en Orient et consistèrent dans l'insoumission à l'Église de Rome. La septième doit être spéciale à l'Occident. Ce développement est évidemment en liaison étroite avec la notion des six conciles œcuméniques. Il n'est pas question de ces assemblées parce que, dans notre document, c'est à l'autorité de l'église romaine qu'est accordés toute l'importance. Ce texte est donc sûrement postérieur à 681, date du sixième concile, et l'ensemble du recueil, à cause du but poursuivi par le compilateur, doit être reportée à une date encore plus basse. Elle est antérieure, mais de très peu à 787, année où se place le deuxième concile de Nicée, et aux débats que soulevèrent ses décisions dans l'empire franc.

Ainsi nous avons là un recueil de cinq *ordines*, plus ou moins développés, sur des points de la liturgie et de la vie monastique ; ils sont placés sous l'autorité de l'Église romaine et plus spécialement de l'usage de la basilique vaticane. Un prologue, la lettre d'Innocent I, et un épilogue ont pour but de recommander et d'authentiquer en quelque sorte les coutumes nouvelles. L'auteur, en engageant les hésitants à s'informer et à aller à Rome, laisse entendre qu'il a fait le voyage et en a rapporté ces observations et ces documents. C'est une très intéressante compilation qui se rattache à l'introduction de la liturgie romaine ou plutôt à sa fusion avec la liturgie gallicane[1]. Elle nous montre comment on a procédé ; car, sans doute, bien des recueils semblables ont dû être répandus et servir de véhicules à la réforme.

1. A sa fusion : car tout n'y est pas aussi romain que le croit le compilateur. L'*ordo* qui est la seconde pièce, mentionne comme celui de Murbach une fête de la Vierge, huit jours avant Noël ; il a encore d'autres traits gallicans. Il y eut bien des compromis. Cf. *Or. Culte*, 98.

Le ms. 349 de Saint-Gall éclaire, non pas les origines, mais la fin de la liturgie gallicane.

Quatre siècles séparent donc le collectionneur du temps où Damase et Jérôme élaboraient, à son avis, les règles de l'office divin. Nous pouvons savoir du reste où il a pris ce renseignement. Il l'a emprunté au recenseur du *Liber pontificalis* qui, lui-même, l'avait tiré de la correspondance apocryphe de Damase et de Jérôme. L'expression *die noctuque* se retrouve dans les deux sources et dans l'intitulé de la seconde pièce de notre recueil. Comme le compilateur se réclame de l'Église romaine, il est probable qu'il s'est plutôt inspiré d'un document officieux, comme le *Liber pontificalis*, que de la correspondance supposée. Le *Liber pontificalis* a été connu de très bonne heure au delà des Alpes. Quant aux monastères établis à Rome auprès de Saint-Pierre, il y avait en trois en 732, ceux des Saints Jean et Paul, de Saint-Étienne et de Saint-Martin. Ils concouraient tous trois à assurer le service de la basilique, et il est probable, ainsi que le fait supposer le pluriel toujours employé, que le rédacteur de ce *Corpus* antigallican les comprenait tous dans sa pensée.

La solution romaine du problème gallican, comme la solution orientale, est donc sans base solide. La solution milanaise, au contraire, rentre dans un groupe de faits établis et présente des concordances historiques qui manquent aux deux autres. Un doute subsiste; mais, puisque nous sommes réduits à une conjecture, il faut choisir celle qui s'adapte le mieux avec nos connaissances d'aujourd'hui. Le nœud de la question est dans les anciens livres de la liturgie milanaise. On est tout à fait surpris que M. Probst, qui consacre vingt pages de son dernier livre (*Lib. Messe*, 8-27) à la messe milanaise, n'ait tenté aucun effort pour nous les faire mieux connaître. M. Duchesne n'a qu'une demi-page sur ce sujet et renvoie au mémoire de M. Delisle mentionné plus bas. On pouvait avancer. M. Probst est au contraire resté en arrière. Il analyse la messe ambrosienne d'après Pamelius. Mais le texte publié par ce chanoine est artificiel et résulte en grande partie de combinaisons personnelles à l'éditeur. Il a intercalé le canon romain au milieu d'éléments milanais; il fait commencer l'année ecclésiastique avec la nuit de Noël, tandis qu'elle commence le 11 novembre dans les sacramentaires mss.; la messe quotidienne est placée à cette même date, au lieu de se trouver après la semaine de la Pentecôte. M. Duchesne avait mis en garde les imprudents en signalant un fragment du *De sacramentis* du pseudo-Ambroise, inséré par Pamelius dans son texte (p. 169, n. 2). M. Probst a tenu compte de l'avertissement à sa manière (p. 23) : il suppose, sans l'ombre d'indice, que « Pamelius a abandonné son ms., qui était à cet endroit modifié d'après le canon romain, pour suivre le *De sacramentis* plus conforme à la liturgie ambrosienne ». Par suite de quelle inspiration, cette plus grande conformité s'est révélée à Pamelius, c'est ce qu'on néglige de nous

apprendre. Comme le *De sacramentis* contient en ce passage précisément des parties du canon romain, le raisonnement est tout à fait incompréhensible.

5. Le *liber pontificalis* et la messe romaine. — Avant de passer à l'indication des textes et des éditions, il est utile de grouper les renseignements que les auteurs du *Liber Pontificalis* ont prétendu nous donner sur l'origine et l'insertion des divers textes dont se compose la messe romaine. 1° Célestin (422-432) : « Hic... constituit ut psalmi Dauid CL ante sacrificium psalli antephanatim ex omnibus, quod ante non fiebat, nisi tantum epistula beati Pauli recitabatur et sanctum Evangelium » (éd. Duchesne, p. 230). Ce règlement comprend deux parties. D'abord, le pape aurait ordonné de chanter les psaumes d'une façon continue, non sans doute en une seule séance, mais de manière à ce que tout le psautier fût lu en un temps donné. De plus, ce chant devait être exécuté *antiphonatim ex omnibus*, par tout le monde alternativement : cet usage oriental était une nouveauté à Rome. M. Probst (*Abendl. Messe*, 128 et 110) voit dans ce chant des psaumes le graduel. C'est ce qu'il est difficile d'admettre. Le graduel est un psaume-répons, exécuté par le diacre (avant saint Grégoire) et du haut de l'ambon; ce n'est donc pas un chant alternatif. Si l'on objecte que les mots « antiphonatim ex omnibus » sont d'un reviseur du texte primitif, il reste en revanche assez d'attestations anciennes du chant des psaumes exécuté publiquement par le diacre (Duchesne, *Or. culte*, 161; cp. Ihm, *Damasi epigrammata*, n. 21, 3-4; n. 33, 8-9) pour que l'on considère le graduel comme un élément de la messe bien antérieur à Célestin. D'ailleurs, les termes mêmes du *L. P.* excluent l'idée du graduel; car ce chant n'a nullement pour effet de faire parcourir les cent cinquante psaumes dans une période déterminée. L'interprétation donnée par M. Duchesne dans son édition reste donc la seule possible : « Il faut voir ici le commencement de l'office divin ». C'est l'exécution de la prière privée avant la liturgie de la messe. Dans les *addenda* de son t. II (p. 564), M. Duchesne a conjecturé qu'il pouvait être ici question de l'introït. J'avoue que je m'en tiens à sa première hypothèse; la seconde me paraît mal cadrer avec les termes du texte, surtout avec les mentions des cent cinquante psaumes et des lectures. — 2° Damase (366-384) : « Hic constituit ut psalmos die noctuque canerentur per omnes ecclesias; qui hoc praecepit presbiteris uel episcopis aut monasteriis » (p. 213, 4). Ce décret fait double emploi avec le précédent. On est d'autant plus étonné de le rencontrer sous Damase que les mots « die noctuque » peuvent impliquer au IVe s. un développement de l'office considéré comme fonction ecclésiastique bien plus complet qu'au temps de Célestin. A ces considérations, on peut ajouter avec M. Duchesne qu'il manque aux abrégés de la première édition et qu'il occupe une place insolite dans la notice. Il a retrouvé d'ailleurs l'origine de cette interpolation : elle a été suggérée par la correspondance apocryphe de

Damase et de Jérôme sur la correction du psautier, où on lit même : « *die noctuque* canatur ». Nous n'avons là qu'un exemple de plus de la tendance à rapporter à Damase toutes les entreprises littéraires ou intellectuelles de l'église romaine. — 3° Télesphore (IIe s.) : « Hic constituit ut... ante sacrificium hymnus diceretur angelicus, hoc est *Gloria in excelsis Deo* » (p. 129, 4). La première édition ajoutait : « tantum noctu natale Domini ». — 4° Symmaque (498-514) : « Hic constituit ut omne die dominicum uel natalicia martyrum *Gloria in excelsis* ymnus diceretur » (p. 263, 7). Ces deux mentions montrent exactement le progrès de l'innovation. Tout d'abord, le *Gloria in excelsis*, d'importation grecque, ne se chantait qu'à la messe de Noël ; c'était un rite particulier à cette nuit. Tel est l'usage au temps du premier rédacteur (éd. Duchesne, pp. 56-57). Le reviseur modifie ensuite le texte conformément aux habitudes de son époque créées par la constitution de Symmaque. — 5° Anastase (399-401) : « Hic constituit ut, quotienscumque euangelia sancta recitantur, sacerdotes non sederent, sed curui starent » (p. 218, 1). Il n'est pas question de l'attitude de l'évêque, et M. Duchesne rappelle à ce propos qu'à Alexandrie l'évêque restait assis. L'*Ordo* de Saint-Amand, qui représente en gros les usages romains de l'an 800, dit expressément : « Surgit pontifex a sede, seu (ceu?) et omnes sacerdotes stantes » (Duchesne, *Or. culte*, p. 442). Le changement d'attitude pourrait donc se placer entre 600 et 800. — 6° Xyste (IIe s.) : « Hic constituit ut, intra actionem, sacerdos incipiens, populo hymnum decantaret : *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabahot*, et cetera » (p. 128, 8 ; cp. pp. 56-57). Le *Sanctus*, commun à toutes les liturgies, fait partie du noyau indispensable de la messe. Voir à 8°. — 7° Grégoire I (590-604) : « Hic augmentauit in predicationem canonis *diesque nostros in tua pace dispone* et cetera » (p. 312, 7). Ces mots sont la finale de la prière du canon : *Hanc igitur*. Il est à noter que la notice de saint Grégoire ne contient pas d'autre mention de l'activité liturgique de ce pape. — 8° Alexandre (IIe s.) : « Hic passionem Domini miscuit in praedicatione sacerdotum, quando missae celebrantur » (p. 127, 2). Il s'agit de l'insertion des paroles commémoratives de l'Eucharistie, *Qui pridie quam pateretur*. Tous les commentateurs du *L. P.* rappellent à propos la réflexion d'Altaserra : « Constitutum de memoria passionis Christi in missae sacrificio celebranda non est proprium Alexandri, sed potius ipsius Christi ». — 9° Léon I (440-461) : « Hic constituit ut intra actionem sacrificii diceretur *sanctum sacrificium*, et cetera » (239, 8). Ces mots, *s. s.*, *immaculatam hostiam*, terminent l'épiclèse (la prière *Supra quae propitio*). M. Duchesne les croit dirigés contre les Manichéens. — 10° Sergius (687-701) : « Hic statuit ut tempore confractionis dominici corporis *Agnus Dei qui tollis peccata mundi miserere nobis* a clero et populo decantetur » (p. 376, 3). On ne trouve pas de mention de l'*Agnus Dei* dans le sacramentaire, dit gélasien (VIIe-VIIIe s.) ; mais il paraît naturellement dans l'*Ordo* de Saint-Amand (p. 445). Dans le rit ambrosien actuel, ce chant ne se rencontre qu'aux messes de morts ;

c'est une innovation, car dans le rit gallican primitif l'*Agnus Dei* n'a pas plus trouvé place que dans l'ancien rit romain. — 11° Gélase (492-496) : « Fecit etiam et sacramentorum praefationes < et orationes > (ces mots manquent dans les abrégés de la première édition) cauto sermone » (pp. 255, 14, et 94-95; CCXII). Ces mots s'appliquent à des pièces isolées, non à un recueil complet de toutes les prières de la messe. D'autre part, on lit dans Gennadius, n 95, p. 94, 26 Richardson (n. 96, p. 94, 27 Bernoulli) : « Gelasius, urbis Romae episcopus, scripsit « Aduersus Eutychen et Nestorium » grande et praeclarum uolumen et tractatus diuersarum Scripturarum et sacramentorum delimato sermone ». La biographie de Gélase n'est donnée que par deux des mss. anciens du *De uiris*, le ms. de Vérone XXII (VIIIe s.) et celui de Vercell CLXXXIII (VIIIe s.). Tous deux représentent Gennadius augmenté. Le premier a reçu l'addition de la vie de Gennadius et de celle de Gélase; le second est une combinaison du type du Veronensis avec un type dont le plus ancien spécimen est le ms. de Montpellier 406 (VIIIe-IXe s.) et qui admet les notices de quatre écrivains africains de la deuxième moitié du Ve s., Honorat de Constantine, Cerealis, Eugène de Carthage et Pomerius (RICHARDSON, pp. XXIII et XXXVIII). Le premier ms. a donc seul de l'importance, puisqu'il nous fournit à l'état isolé l'une des recensions de Gennadius. Cette recension est certainement postérieure au début du VIe s. On remarquera que dans le pseudo-Gennadius pas plus que dans le *L. P.* il n'est parlé d'un sacramentaire. M. Probst (*Röm. Sacram.*, p. 145) lit : « Scripsit uolumen sacramentorum eliminato (*sic*) sermone »; mais aucun des sept mss., d'après lesquels M. Richardson a établi cette biographie, ne présente ce texte expurgé. Or, cet éditeur a plutôt consulté trop de mss. et il est sûr qu'il n'en a pas négligé qui soit important. M. Duchesne croit avec raison qu'il est question « d'allocutions sur des textes de l'Écriture ou sur les cérémonies de l'Église ». C'est cependant sur cette notice et sur le renseignement du *L. P.* exclusivement qu'est fondée la notion d'un sacramentaire gélasien. Elle est d'ailleurs ancienne, car elle remonte au IXe s. M. Duchesne (*Orig. culte*, 128 sqq) a expliqué par suite de quels raisonnements on y est arrivé. L'idée d'un sacramentaire gélasien, comme tel, doit être écartée.

Après avoir cité un à un et au besoin discuté chacun de ces renseignements, il convient de voir comment ils se groupent. On sait que le *Liber pontificalis* a été composé dans les quarante premières années du VIe siècle. Cette rédaction ne subsiste plus que par deux abrégés. Peu après, au milieu du siècle, l'ouvrage a subi une première recension, « la seconde édition », et c'est le texte que j'ai cité, sauf indication contraire. Dès lors, les notices sont écrites par des contemporains. C'est le cas notamment pour celles de Symmaque, de saint Grégoire et de Sergius. Nos trois renseignements, 4°, 7° et 10°, sont donc des attestations de la plus grande valeur. Un autre groupe comprend les renseignements pour lesquels le premier auteur a pu avoir des don-

nées certaines ; mais, en raison des habitudes de travail du temps, un doute peut naître de l'exposé même des faits. Ce doute n'a pas de motif pour notre 9° (insertion de *sanctum sacrificium*) ; il est plus ou moins impérieux pour les constitutions mentionnées aux 1° (psalmodie attribuée à Célestin), 5° (attitude à l'évangile), 11° (œuvres liturgiques de Gélase). Un dernier groupe est formé par des attributions certainement apocryphes. Ce sont d'abord : 2° (psalmodie instituée par Damase), dont l'explication a été donnée ; puis : 3° (*Gloria in excelsis*, introduit par Télesphore); 6° (insertion du *Sanctus*, par Xyste); 8° (*Qui pridie*, introduit par Alexandre). Contrairement à d'autres décrets disciplinaires du *L. P.*, on ne voit pas de quelle source ils dérivent. On est près de croire à un essai tenté pour attribuer les parties les plus importantes de la liturgie à un ancien pape. Ce n'est peut-être pas un hasard si les trois noms indiqués ici sont trois noms consécutifs des listes pontificales.

Nous avons à dessein borné cette enquête; ainsi nous devons laisser de côté tels détails, comme l'organisation des titres presbytéraux, qui se rattachent à l'histoire de l'administration générale de l'église romaine plutôt qu'à celle de la messe. On voit que les renseignements fournis par le *Liber pontificalis* sur l'ordonnance et la composition des prières liturgiques se réduisent à bien peu de chose. Quelques additions, de légères retouches de rédaction, tout au plus la composition de pièces variables et d'oraisons spéciales, voilà tout ce que nous trouvons. L'objet de notre investigation se dérobe à notre poursuite dans ces origines que rend lointaines la rareté des textes. C'est qu'il est fort ancien, plus ancien que le *Liber pontificalis* et que les sources troublées où puisaient rédacteurs et réviseurs pour les cinq premiers siècles. Plus de défiance à l'égard des documents aurait mieux servi la cause que M. Probst prétend défendre. Par surcroît, personne n'aurait pu élever de doutes sur la sévérité de sa méthode.

6. Recueils de textes. — Il eût semblé plus logique de parler d'abord des textes avant d'exposer les conclusions historiques qui s'en dégagent. Mais les explications précédentes étaient nécessaires pour l'intelligence de la classification des textes.

De même que la liturgie de la messe comprenait trois éléments : les prières ou oraisons, les lectures et les chants, elle exigeait trois espèces de livres : le sacramentaire, le lectionnaire et le graduel (pour le détail cf. *Orig. culte*, 104, 110, 206). La fusion de ces trois livres a constitué le missel. En Italie, le plus ancien exemple d'un missel plénier est l'*Ambrosianus* L 77, du xe s. Ce n'est qu'au xiiie s. que le missel l'emporte définitivement sur le sacramentaire. Cependant, même au temps de la Renaissance, on exécute encore des sacramentaires pour l'usage des évêques (par ex. Basilique de Saint-Pierre F 16 xive s., *Ottobon.* 356, xive s., *Barber.* xii 6, xve s., pour le pape ; Salerne chap. xive s., pour l'archevêque). Ces données se retrouvent semblables dans les autres pays. Forcés de nous limiter aux seules prières faites par le ministre

du sacrifice, nous n'avons donc à nous occuper pour la période ancienne que des sacramentaires.

Les recueils généraux sont les suivants [10] : II. A. Daniel, *Codex liturgicus ecclesiae uniuersae in epitomen redactus*, Lipsiae, T. O. Weigel, in-8 : I, *C. l. ecclesiae romano-catholicae*, 1847; II, *C. l. ecclesiae orientalis*, 1853; III, *C. l. ecclesiae reformatae atque anglicanae*, 1850; IV, *C. l. ecclesiae lutheranae*, 1858 : compilation très commode et maintenant d'un prix accessible, mais dont il est utile de vérifier les indications. Le premier volume a deux chapitres consacrés à la messe : l'un présente en regard l'*ordo* et le canon gélasiens d'après le ms. de Rheinau (Zurich 30, voir plus bas, n. 24) avec les variantes du *Reginensis*, et l'*ordo* et le canon grégoriens d'après le ms. Ottoboni 313 (plus bas, § 10 ; l'autre chapitre a pour titre : « Ordo missae Gregorianus (en réalité, c'est l'ordinaire de la messe du missel romain actuel), Ambrosianus (messe approuvée par Alexandre VI, texte très romanisé, cf. par ex. *Or. culte*, 206, n. 1), Gallicanus (renvois aux indications de Mabillon avec quelques extraits insuffisants), Mozarabicus (missel du cardinal Ximénès) παράλληλος. » Daniel a en général trop confiance dans les publications laborieuses, mais sans critique, de Gerbert. — [11] Muratori, *Liturgia romana uetus, tria sacramentaria complectens, Leonianum scilicet, Gelasianum et antiquum Gregorianum... denique accedunt missale gothicum, missale Francorum, duo gallicana et duo omnium uetustissimi Romanae ecclesiae rituales libri*, 2 vol. in-fol., Venise, 1748 : c'est l'ouvrage d'ensemble le plus sûr auquel on puisse recourir; il ne contient pas que des textes romains. Muratori a réimprimé également la plupart des textes gallicans que ses devanciers avaient fait connaître. — A ces recueils, il convient de joindre l'honorable compilation du P. Pierre Le Brun, de l'Oratoire [12] : *Explication de la messe*, Paris, 1715-1726, 4 vol. in-8 réimprimé en 1834, 4 vol. in-8; cette réimpression porte aussi un titre daté de Paris, 1860). Le premier volume est un commentaire, surtout édifiant, des prières et des cérémonies de la messe. Mais les trois autres volumes décrivent avec détail les cérémonies des diverses liturgies : le t. II, les liturgies anciennes (principalement d'après les constitutions apostoliques), les liturgies romaines (d'après les sacramentaires gélasien et grégorien), ambrosienne, gallicane, mozarabe, grecques, copte, éthiopiennes, syriennes; le t. III, « la liturgie des Arméniens, celle des Nestoriens avec un précis de l'uniformité de toutes les liturgies dans ce qu'il y a d'essentiel au sacrifice »; le t. IV, les « liturgies des sectaires qui ont abandonné l'uniformité (liturgies luthérienne, calviniste, anglicane, suédoise) avec deux autres dissertations, l'une sur l'usage universel de célébrer la liturgie en langue non vulgaire; l'autre, de prononcer une partie de la messe secrètement ». En dehors des nombreux documents publiés ou traduits par Le Brun, son livre contient une abondante compilation des textes patristiques relatifs à la messe. Pour le rit ambrosien, nous avons par exemple une double série de

textes, les uns tirés des œuvres authentiques de saint Ambroise, les autres cités ou résumés du *De sacramentis*. Il faut rendre cette justice à M. Probst que, parmi les modernes, et sans connaître son devancier, il a fait un travail analogue. Dans la section consacrée à la messe gallicane de *Die Abendländische Messe*, on trouvera un dépouillement des indications éparses dans les œuvres de saint Hilaire, de Sulpice Sévère, de Grégoire de Tours. — Nous avons déjà mentionné incidemment deux collections d'une critique assez incertaine [**13**] *Liturgica Latinorum*, Iacobi Pamelii, canonici Brugensis, duobus Tomis digesta; Coloniae Agrippinae, 1571, in-4; et le recueil de Gerbert (p. 178, n. 9). Une excellente discussion, naturellement pleine de réserves, de la méthode de ce dernier a été présentée par M. Wilson dans son édition du sacramentaire gélasien, pp. XIX sqq. (voir plus bas, n. 24).

A côté de ces éditions, les descriptions détaillées et les catalogues de mss. liturgiques occupent une place importante. Non seulement on peut par leur moyen s'orienter dans un matériel considérable, mais la description bien faite d'un sacramentaire permet le plus souvent de le classer immédiatement et les rapprochements de dates et de provenances sont déjà pleins d'enseignement. Le modèle des travaux de ce genre est le mémoire de [**14**] Léopold Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, dans les *Mémoires de l'Institut national de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXXII, 1re partie, pp. 57-423, avec atlas; Paris, 1886. On y trouvera la description de tous les sacramentaires importants d'origine française, et, parmi les autres, de quelques-uns des plus anciens. Je ne connais que par des indications bibliographiques [**15**] A. M. Ceriani, *Notitia liturgiae ambrosianae ante sacc. XI medium*, Mediolani, Giovanola, 1895; et [**15** *bis*] A. Ebner, *Quellen u. Forschungen zur Geschichte des Missale romanum, Iter italicum*, Fribourg, 1896. Enfin on consultera avec profit pour les graduels et incidemment pour quelques sacramentaires les fac-similés de [**16**] la *Paléographie musicale*, *Les principaux mss. de chant grégorien, ambrosien, mozarabe, gallican*, publiés en fac-similés phototypiques par les Bénédictins de Solesmes; Solesmes, in-4, depuis 1889. Malheureusement on cherche souvent en vain les renseignements critiques et les descriptions qui devraient accompagner ces planches, très satisfaisantes pour leur bon marché (20 fr. par an.) D'ailleurs il n'y a pas, je crois, de mss. plus anciens que le xe siècle, qui puissent rentrer dans le plan de la publication. On trouvera dans [**17**] Fr. A. Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, 3 vol. in-4, 1776-1781, la bibliographie ancienne de l'ensemble de la liturgie.

Un travail très commode pour l'étude comparative des sacramentaires romains est l'index dressé par [**18**] H. A. Wilson, *A classified index to the Leonine, Gelasian and Gregorian sacramentaries*, according to the text of Muratori's Liturgia romana vetus; Cambridge, University press 1892; VII-102 pp. in-8. C'est une série de tables alphabétiques des *initia* des pièces des trois sacramentaires : préfaces, prières du canon,

bénédictions épiscopales (exclusivement tirées du sacramentaire grégorien), collectes; formules de bénédictions, d'exorcismes, d'ordination, etc.; invitations et instructions. L'index serait d'un usage encore plus pratique si les trois tables avaient été fondues en une seule.

7. Les livres gallicans. — Il n'y a pas de livre gallican antérieur au VIIe s., et aucun n'est exempt de contamination avec l'usage romain. Le guide le plus sûr pour restituer la messe gallicane est saint Germain de Paris, qui, dans la seconde moitié du VIe s., a commenté dans deux lettres les cérémonies de la messe. Depuis dom Martène qui a publié ces documents, ils sont le fondement de tout ce que disent les liturgistes sur la messe gallicane et spécialement sur la messe franque.

Les textes peuvent être classés suivant la provenance en documents milanais, documents francs, documents irlandais et bretons, documents wisigothiques.

1° Comme je l'ai dit plus haut (p. 181) les livres milanais sont mal connus. On trouvera la description de quelques-uns d'entre eux dans le mémoire de M. Delisle, pp. 198 sqq. La notice mentionnée plus haut du savant conservateur de l'Ambrosienne, M. Ceriani, aidera sans doute à combler cette lacune importante.

2° Les messes du plus ancien sacramentaire franc ont été retrouvées par [19] Mone, archiviste de Karlsruhe, dans un palimpseste de cette ville provenant de Reichenau, n. 253, sous le texte du commentaire de saint Matthieu par saint Jérôme : *Lateinische u. Griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert*; Francfort am M., B. Lizius, 1850; 170 pp. in-4 (= *P. L.*, CXXXVIII, 863). Le ms. est de la fin du VIIe s. (Delisle, p. 82). Le premier éditeur a accompagné le texte de commentaires très discutables. Quelques autres fragments anciens ont été retrouvés ailleurs (voir *Or. culte*, 146). Mais il y a peu d'enseignements à en tirer. Les autres livres gallicans sont les suivants : le *sacramentarium gallicanum* de Mabillon, missel de Bobbio du VIIe s. (B. N. 13246 = *P. L.*, LXXII, 447), qui présente une combinaison des deux usages romain et gallican (Delisle, 79; *Or. culte*, 150) ; le *missale Francorum* (*Reginensis* 257 = *ib.*, 317), du VIIe-VIIIe s., tellement romanisé que M. Duchesne le classe parmi les témoins du rit romain (Delisle, 71; *Or. culte*, 127) ; le *missale gothicum* (*Reginensis*, 317 = *ib.*, 225), sacramentaire qui a pu être en usage dans l'église d'Autun, du VIIe-VIIIe s. (Delisle, 69; *Or. culte*, 143) ; le *missale gallicanum uetus* (Vat. Pal. 493 = *ib.*, 339), du VIIe-VIIIe s. (Delisle, 73; *Or. culte*, 145). Ces trois derniers mss. sont fragmentaires.

3° Le plus célèbre et le plus complet des mss. gallicans d'origine insulaire est le missel de Stowe, qui appartient maintenant à l'université de Dublin après avoir été la propriété de lord Ashburnham. Ce ms. contient l'évangile de saint Jean, un ordinaire de la messe, trois messes spéciales, l'*ordo baptismi*, l'*ordo ad infirmum uisitandum*, un traité en irlandais sur les cérémonies de la messe. Le texte a été écrit

à deux reprises, de sorte que certaines parties sont du VIIIe s., d'autres du Xe s. Ce ms. a été publié par [20] F. E. Warren, *The Liturgy and Ritual of the Celtic church*, Oxford, 1881 ; XI-291 pp. in-8. L'ordinaire de la messe est un mélange d'éléments romains et d'éléments gallicans. Les éléments gallicans de première main sont : la litanie placée entre l'épître et l'évangile, et non après l'évangile ; la lecture des diptyques ou plutôt un équivalent inséré au memento des morts ; le répons du *confractorium* ; la place de la fraction avant le *Pater* ; la bénédiction. Le copiste du Xe s. a ajouté l'oraison *post Sanctus*, la commixtion opérée après le *Pater* et avant la bénédiction, enfin le chant de la communion. La seconde main a mis en tête du canon les mots : *Canon dominicus papae Gilasi*, ce qui montre comment de telles attributions pouvaient se propager (cf. Probst, *Ab. Messe*, 41-42). C'est ce texte composite que M. Probst présente comme le type d'un livre de culte inconnu jusqu'ici des liturgistes, le *libellus missae*. Ce livret n'aurait contenu que la messe des catéchumènes, le canon et la communion. M. Probst rattache cette théorie à l'ensemble de ses conjectures sur l'histoire de la messe romaine. Le *libellus missae* serait un survivant de l'époque où la messe ne présentait pas de variations suivant les temps de l'année. Il est fâcheux que le seul texte qui réponde au titre de *libellus missae* soit un ms. si récent et atteste une des combinaisons multiples, auxquelles a donné lieu la coexistence des deux usages liturgiques. Le missel de Stowe ne nous reporte pas à une période préhistorique pour laquelle manquent les documents ; il est un témoin de l'histoire et d'une histoire assez récente.

Ceci m'est une occasion d'ajouter quelques mots sur le livre de M. Probst, que je ne mentionnerai plus qu'incidemment. La thèse qu'il soutient dans tous ses livres procède de l'affirmation tendancieuse d'Innocent I à Decentius, que les rites doivent procéder de Rome au même titre que l'évangélisation. Cet argument oratoire, M. Probst a voulu le transformer en fait historique. Ainsi puisque saint Patrice a reçu sa mission de Rome, il n'a pu apporter qu'une liturgie romaine. Si cette prémisse peut encore se défendre, la suite est moins sûre : Donc les livres que nous trouvons en usage dans les îles doivent être, directement ou indirectement, les dépositaires de l'usage romain. Même façon de raisonner pour saint Ambroise. Cet évêque a réformé la liturgie milanaise ; or il était très attaché au pape ; donc il n'a pu réformer la liturgie milanaise que dans un sens romain. P. 346, M. P. trouve le chant du *confractorium* dans les usages irlandais, milanais et francs, en d'autres termes, dans la liturgie gallicane. Il en conclut que ce chant « vient de Rome ». De tels procédés sont peut-être légitimes en philosophie scolastique ; ils sont exactement l'opposé de la méthode historique qui commande de classer et de critiquer les documents et interdit d'en rien tirer qui n'y soit contenu. Un autre défaut du dernier livre de M. P. est le système d'attaquer les gens sans les nommer. L'ouvrage paraît surtout dirigé contre M. Duchesne. P. 264, l'auteur men-

tionne deux théories de l'origine de la liturgie gallicane et argumente en réalité constamment contre une troisième. Dans telle discussion sur un détail précis, par ex., p. 109, sur la rareté des prédications à Rome, l'opinion combattue, qui est celle de M. Duchesne (*Or. culte*, 163), est attribuée à un pronom indéfini, « einige », « quelques-uns ». Ces réfutations par prétérition embarrassent parfois le critique. P. 115, n. 2, à propos d'une historiette racontée par saint Grégoire et où il est question du renvoi des catéchumènes : « Grégoire, dit-il, rapporte ce trait à la vie de saint Benoît († 543). Puisque le rit manque dans le sacramentaire grégorien, j'en ai conclu que ce pape l'a supprimé. Le sacramentaire a donc été composé après saint Benoît, mais non pas après saint Grégoire ». A-t-il lu jusqu'au bout Duchesne, *Or. culte*, 164 : « La façon dont Grégoire s'explique : *Cumque... ex more diaconus clamaret*, suppose que cette formule de renvoi ou une formule équivalente était encore en usage de son temps, à la fin du VIe s. » ? Malgré ces réserves, on trouvera dans ce livre des matériaux précieux, (par ex. p. 116, sur la prière des fidèles ; mais il conviendra d'en faire la critique avant de les utiliser et de suspecter les constructions édifiées par M. Probst sur cette base souvent trop étroite.

Cette digression close, j'ajoute que l'on trouvera sur des livres de culte d'origine insulaire quelques renseignements et surtout de belles planches dans [21] J. O. Westwood, *Fac similes of miniatures and ornaments in Anglo-Saxon and Irish manuscripts*, XV + 2 ff + 155 pp. + 53 pl. in-fol. Londres, 1868.

4° Le missel particulier à l'Espagne wisigothique a été publié par les soins de l'archevêque de Tolède [22] : *Missale mozarabe*, iussu Fr. Ximenii, per Alfonsum Ortizium, canonicum Toletanum ; Toleti, apud Petr. Hagenbach, 1500, fol. (= *P. L.*, LXXXV). On ne sait d'une manière bien précise comment ce texte très curieux a été établi. Les Bénédictins de Silos préparent, dit-on, une édition faite d'après les mss. ; on ne peut que souhaiter d'en voir bientôt l'achèvement.

8. Le sacramentaire véronais. — L'usage romain est représenté pour l'époque ancienne par trois sacramentaires auxquels on a donné les noms de saint Grégoire, de Gélase et de saint Léon. Le nom de Grégoire se lit dans le titre des mss. du sacramentaire ; celui de Gélase, nous l'avons vu, résulte de combinaisons propres aux maîtres de la renaissance carolingienne ; celui de Léon est une conjecture du premier éditeur, Joseph Bianchini (1735). A ces livres, il faut joindre les *ordines* romains de la fin du VIIIe s., publiés par Mabillon, en 1689, dans le t. II de son *Musaeum Italicum* (= *P. L.*, LXXVIII, 851).

Le sacramentaire dit léonien est le plus ancien des trois. A la différence des deux autres, il est représenté par un seul ms., actuellement dans la bibliothèque du chapitre de Vérone, n. 85 (Delisle, 65), et qui a été écrit au VIIe s. Il a été publié, après Bianchini, par les Ballerini, dans leur édition de saint Léon (1757 ; = *P. L.*, LV) puis par

Muratori (voir plus haut). Le sacramentaire véronais vient d'être l'objet d'une nouvelle édition due à M. Ch. L. Feltoe [23] : *Sacramentarium Leonianum edited with introduction, notes and three photographs*; Cambridge, at the University press, 1896, xix-244 pp. in-8; prix : 12 sh. 6. L'introduction est un résumé exact des renseignements que l'on peut trouver ailleurs, par exemple dans le livre de M. Duchesne. Il faut pourtant signaler une opinion personnelle à M. Feltoe. Après avoir indiqué les lacunes du recueil, son désordre, le caractère particulier des pièces de la section XVIII (*orationes et preces diurnae*), M. F. conclut que cette collection n'a jamais dû être assez appréciée pour être recopiée plusieurs fois et que le ms. en est l'original. Elle serait donc du viie s., comme la paléographie l'indique. D'autre part il ne faut pas oublier que les parties anciennes peuvent remonter à Damase et ont un caractère polémique qui exclut l'idée d'un document officiel (plus haut, p. 177). Ce sacramentaire serait donc une œuvre privée à double titre, et par quelques-uns de ses éléments et par sa dernière rédaction. Livre tout romain, absolument pur de ces mélanges que l'on constate dans les autres sacramentaires, cependant aucun livre n'a moins le droit de se donner à nous pour l'organe de l'église romaine. Les renseignements, précieux d'ailleurs, que nous irons y chercher, doivent être soigneusement discutés avant d'être utilisés. Mais il reste un point à éclaircir. Comment au viie s. un clerc romain a-t-il pu s'intéresser aux querelles du temps de Damase? Ceci ne peut s'expliquer que par une situation analogue. M. F. ne paraît pas s'être posé la question. Le *Liber Pontificalis* peut mettre sur la voie. A plusieurs reprises il trahit des frottements entre le clergé et les moines au commencement du viie s. Saint Grégoire avait été très favorable à ces derniers. Aussi, sous ses successeurs, on saisit la trace d'une série d'actions et de réactions. D'abord sous Sabinianus (604-606), le successeur immédiat : « Hic ecclesiam de clero impleuit » (éd. Duchesne, I, p. 315). Ce texte obscur est commenté par le suivant : « Hic clerum multum dilexit, sacerdotes et clerum ad loca pristina reuocauit » (*ib.* I, p. 319). Dans les deux cas, il doit être question de postes enlevés au clergé, confiés aux moines, puis rendus au clergé. Le dernier passage concerne Deusdedit (615-618). Entre Sabinien et Deusdedit avaient siégé Boniface III, dix mois en 607, et Boniface IV, de 608 à 615. Ce dernier était un disciple de saint Grégoire : « Gregorii semper monita atque exempla magistri, | uita opere ac dignis moribus iste sequens », dit son épitaphe. Il avait fait de sa maison patrimoniale un monastère qu'il enrichit : « Hic domum suam monasterium fecit quem et ditauit. » (*L. P.*, I, p. 317, 4). Deusdedit, fils du sous-diacre Étienne, qui appartenait au clergé romain par sa naissance comme par sa carrière, eut une autre attitude. Les témoignages de l'auteur du *Liber Pontificalis* sur ces alternatives méritent toute confiance. Si les notices de Sabinien à Boniface V (604-619) n'ont pas été ajoutées une à une, elles forment en tout cas un groupe dont l'auteur est contemporain des faits (*L. P.*, éd. Duchesne, I,

p. CCXXXII). Il y avait donc à cette époque dans le clergé romain des personnes qui redoutaient l'ingérence des moines. C'est sans doute parmi ces esprits défiants ou mécontents qu'il faut chercher le dernier rédacteur du sacramentaire véronais.

A cette hypothèse, l'on peut objecter que la formule de la prière *Hanc igitur*, donnée huit fois ne présente pas l'addition « diesque nostros, etc. » attribuée à saint Grégoire (plus haut, p. 183). Mais il y a une expression (p. 426 M.; 123, 25 F.) très voisine : « diesque meos clementissima gubernatione disponas ». Comme on la rencontre dans une messe d'anniversaire de l'ordination du pape, on voit par quelle partie du sacramentaire cette addition a été faite. Il était naturel qu'au retour annuel d'une date importante de la vie, le célébrant songeât aux jours que Dieu lui réservait encore et appelât sur eux les bénédictions de la Providence. De l'anniversaire de la consécration du pape, cette prière, d'un sens à l'origine si précis, a dû passer à d'autres anniversaires, puis, avec de légères modifications, s'étendre à toutes les messes. Rien ne prouve donc que l'ordonnance de saint Grégoire ait été aussitôt appliquée, même à Rome, surtout dans les milieux où l'on n'était peut-être pas très dévot à sa mémoire. On sait d'ailleurs avec quelle lenteur s'opèrent de tels changements, que rendait encore plus difficiles la forme des livres de culte. En revanche, M. Feltoe a rapproché une messe du sacramentaire véronais de la dédicace du Panthéon (p. 173, note sur p. 1, 9). Cette dédicace est l'œuvre de Boniface IV et se place par conséquent entre 608 et 615 (*Liber pontificalis*, I, p. 317 et n. 2, copié par Bède, *Chronica minora*, éd. MOMMSEN, III, 310, c. 536, où la mention paraît attribuée au règne de Phocas, avant 611). Mais il n'y a rien à tirer de messes anniversaires d'ordination épiscopale (129, 29; 127, 5) pour le temps du carême et le temps pascal; certaines années, pour une dizaine de papes du IVe au VIIe s., l'un ou l'autre de ces cas a pu se présenter; le fait était variable pour chaque pape avec la date de Pâques. Ces messes font partie du « rechange considérable qui est le caractère de ce recueil ». D'autres mentions, plus ou moins certaines, se réfèrent à des événements anciens : la mort du pape Simplicius en 483 (M. F. suppose une erreur, p. 214 sur 148, 10), le siège de Rome par Vitigès en 538 (*Or. culte*, 131), la sépulture de Xyste III en 440 (F., p. 213 sur 146, 27). Comme le point intéressant à déterminer est la limite la plus basse, il n'y a pas à s'arrêter à ces données. Les premières années du VIIe s. restent la date la plus vraisemblable

L'édition de M. Feltoe paraît très soignée et permettra d'étudier facilement le vieux document véronais.

(*A suivre.*)

Paris. PAUL LEJAY.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LES

PREMIERS TEMPS DE L'ÉTAT PONTIFICAL[1]

VI

LES PAPES D'EMPIRE

La résistance était vaincue. Léon VIII put se maintenir jusqu'à sa mort, laquelle ne tarda pas. Vers le mois de mars 965, le Saint-Siège était de nouveau vacant. Les Romains n'osèrent pas risquer une élection ; ils envoyèrent à Otton[2], lequel désigna un parent de Jean XII, Jean, évêque de Narni, fils de Théodora II, la sœur de la célèbre Marozie. On revenait à la famille de Théophylacte, mais avec l'agrément de l'empereur. Jean XIII fut installé le 1er octobre. Trois mois ne s'étaient pas écoulés qu'une révolution éclatait à Rome, causée, dit-on, par la dureté du nouveau pape, en réalité dirigée contre le régime impérial. Jean XIII, insulté, maltraité, fut enfermé au château Saint-Ange, puis chassé de Rome. Il se réfugia en terre lombarde, à Capoue, puis revint par le pays des Marses, la Sabine et la Toscane, à la tête de forces imposantes, si bien que les Romains se décidèrent à le reprendre. Il rentra en grande pompe, le 14 novembre 966. Ce changement était dû, pour une bonne part, à la

1. Voir *Revue*, I (1896), 105, 238, 297, 453, 489.

2. *Cont. Reginonis* : « Legati Romanorum... imperatorem pro instituendo quem vellet Romano pontifice in Saxonia adeuntes suscipiuntur et remittuntur. » L'élection se fit à Rome, sous l'œil des deux *missi*, l'évêque de Spire, Otger, et l'évêque de Crémone, Liutprand.

nouvelle que l'empereur Otton avait franchi les Alpes et marchait, pour la quatrième fois, sur Rome. Le moine du mont Soracte vit passer son armée; c'est là-dessus qu'il termina sa chronique, gémissant sur la décadence de Rome, jadis maîtresse du monde, maintenant asservie par les Saxons.

Otton ne trouva plus à Rome le comte Rofred, principal auteur de la révolte; il avait péri dans la réaction. Mais il restait des complices. Plusieurs « consuls » furent arrêtés et expédiés au delà des Alpes; quant au menu peuple, on le fit représenter à la potence par les douze chefs de région. Le préfet, très compromis, fut remis au pape, lequel, après l'avoir fait raser, le fit suspendre par les cheveux au *caballus Constantini*, c'est-à-dire à la célèbre statue équestre de Marc-Aurèle, qui ornait alors la place du Latran. On le promena ensuite sur un âne, à rebours, la queue de l'animal entre les mains, puis il fut jeté en prison jusqu'au moment du départ de l'empereur, qui l'expédia aussi en Germanie. Enfin Otton fit déterrer les cadavres de Rofred et du vestiaire Étienne; on les jeta à la voirie.

Grâce à cette répression terrible, le pouvoir de Jean XIII se maintint sans autres incidents. Au mois d'avril 967, le pape tint synode à Ravenne, en compagnie de l'empereur, qui lui rendit alors ses territoires transapennins, depuis longtemps soustraits à l'autorité du Saint-Siège. La même année, le jour de Noël, Otton lui présenta son fils Otton II dans la basilique de Saint-Pierre, où le jeune prince reçut la couronne impériale. Le pape mourut tranquille, le 6 septembre 972. Otton le remplaça par un cardinal-diacre, Benoît, dont l'ordination n'eut lieu qu'en janvier 973. Cette longue vacance est la seule preuve qui subsiste de l'intervention impériale à cette occasion; mais, eu égard aux circonstances, elle est suffisante.

Le grand empereur mourut en Germanie, le 7 mai 973. Les Romains se tinrent d'abord tranquilles; mais un an

après, alors que le jeune Otton II se trouvait engagé dans une lutte contre le duc de Bavière et quelques autres de ses vassaux, une nouvelle révolution éclata à Rome. Elle était conduite par *Crescentius*, fils de Théodora, le propre frère de Jean XIII. Benoît VI fut incarcéré au château Saint-Ange et remplacé par un pape « national », le diacre Franco, fils de Ferruccius, qui prit le nom de Boniface VII. Le comte Sicco, *missus* impérial, eut beau protester; son intervention n'aboutit qu'à précipiter les choses. Benoît fut étranglé dans sa prison par ordre de l'intrus. Sicco cependant parvint à reprendre l'avantage et à évincer Boniface VII. A la place du malheureux Benoît VI il fit élire un nouveau pape qui prit le nom de Benoît VII. Quelque temps après Franco s'enfuit de Rome et se réfugia à Constantinople.

C'était, depuis l'avènement de Léon VIII, la troisième fois que les Romains protestaient à leur manière, c'est-à-dire par voie d'insurrection, contre le nouveau régime, contre la papauté nommée et imposée. On n'était pas au bout. Benoît VII dura jusqu'en 983, sans trop de difficultés; l'empereur Otton II vint en Italie à la fin de 980; depuis lors il séjourna souvent à Rome, devenue sa base d'opérations pour ses campagnes dans l'Italie méridionale. Il y mourut le 7 décembre 983, au moment où il se préparait à tirer vengeance d'un grave échec subi l'année précédente en Calabre. Le pape Benoît VII était mort avant lui, le 10 juillet de la même année. Otton l'avait remplacé par un évêque de son royaume d'Italie, le chancelier Pierre, lequel prit le nom de Jean XIV.

Jean XIV assista Otton II à ses derniers moments et l'enterra dans l'atrium de Saint-Pierre. Cette cérémonie funèbre était pour lui de triste augure. De la famille impériale il restait alors un enfant de trois ans, qui fut proclamé en Germanie sous le nom d'Otton III, et une femme, la veuve d'Otton II, la princesse grecque Théo-

phano, petite-fille de l'empereur Constantin Porphyrogénète. Théophano était de forte trempe : on en eut bientôt la preuve. Mais les circonstances ne lui permettaient pas de rester à Rome; elle dut aller au plus pressé et rejoindre son fils en Allemagne, laissant le pape à la merci des Romains.

Franco jugea que son heure était arrivée : en avril 984 il revint de Constantinople à Rome, se saisit de Jean XIV, le jeta au château Saint-Ange, où le malheureux périt quatre mois plus tard, de faim ou autrement. Boniface VII n'avait pas cessé de se considérer comme pape légitime. Il comptait ses années depuis la déposition de Benoît VI en juin 974. Rome le subit plus d'un an; il mourut subitement, en juillet 985. Sa mort fut le signal d'une réaction passagère; on outragea son cadavre, on le traîna par la ville et finalement on le jeta tout nu devant le « cheval de Constantin ».

Lui aussi avait enterré son soutien. Crescentius, qui l'avait élevé en 974 au trône pontifical et dont la main se discerne dans la restauration de 984, Crescentius, aussitôt Boniface réinstallé, mourut et fut enterré à Saint-Alexis ; on peut y voir encore son épitaphe. Mais il laissait un fils, appelé aussi Crescentius, qui prit hardiment l'autorité, avec la qualification nouvelle de *patricius Romanorum*. Il n'était plus possible de songer à une indépendance complète. L'empereur d'Allemagne était un enfant, mais l'empire était solide; il n'eût pas été sage de le heurter trop durement. Crescentius, en se parant du titre de patrice, semblait se présenter comme une sorte de lieutenant, de gérant provisoire, pendant la vacance du trône. Son nom figure, sur certains actes, à côté de celui du pape; on ne peut rien dire des monnaies, car on n'en pas de ce temps.

Il est clair que Jean XV, qui succéda à Boniface VII, dut sa promotion à la faveur de Crescentius. Mais cette période de l'histoire pontificale est particulièrement obs-

cure. L'impératrice Théophano reparut à Rome à la fin de l'année 989, et se conduisit en souveraine. Les chartes datent par ses années d'empire et lui donnent même parfois le titre masculin d'empereur. Comme il n'est pas question d'opposition, il y a lieu de croire qu'elle s'entendit avec Crescentius et ne lui contesta pas son patriciat.

Jean XV continuait son pontificat, aussi effacé que celui des papes de Marozie et d'Albéric. Cependant le jeune roi de Germanie grandissait; quand il eut atteint sa majorité, en 996, il se décida à venir en Italie, où l'appelaient bien des vœux. Le pape lui-même, qui commençait à se lasser de Crescentius, l'avait invité à se transporter à Rome[1]. Il n'eut pas toutefois la satisfaction de l'y accueillir, car il mourut au commencement d'avril 996. Otton III était à Pavie quand on lui annonça la mort du pape.

Crescentius n'osa pas disposer du siège vacant. Une ambassade solennelle fut envoyée à Otton pour le prier de s'en charger. Elle le rejoignit à Ravenne. Otton III avait alors seize ans à peine. Dans son entourage se trouvait un de ses cousins, Bruno, fils du duc de Carinthie. Bruno était clerc; il n'avait à la vérité que 23 ans. Otton et ses conseillers le choisirent. Il fut aussitôt envoyé à Rome, et, consacré le 3 mai, sous le nom de Grégoire V; puis, le 21 du même mois, il procéda au sacre impérial de son cousin. Ce n'était pas la première fois que l'on voyait un pape trop jeune; mais c'était la première fois que la cour germanique imposait à Rome un pape d'origine transalpine. Après Grégoire V vint Silvestre II; de sorte que, par la grâce d'Otton III, le siège apostolique fut occupé successivement par le premier des papes allemands et par le premier des papes français.

L'arrivée d'Otton était une défaite pour Crescentius; le patrice dut rendre compte devant le tribunal de l'em-

1. Ann. d'Hildesheim.

pereur de beaucoup d'usurpations et de méfaits. Son procès se termina par une sentence d'exil, dont cependant Grégoire V, bien mal inspiré, empêcha l'exécution.

Trois mois après le départ de l'empereur, celui-ci venait à peine de repasser les Alpes, lorsqu'une révolte éclata contre le pape allemand. Il y avait peut-être de sa faute; un écrivain contemporain, Jean Caneparius[1], dit qu'il était *multum fervidae iuventutis*. Mais il est clair que le vieux levain national n'avait pas tardé à fermenter. Crescentius, bien entendu, conduisait le mouvement. Grégoire V s'enfuit en petit équipage. L'empereur avait à ce moment sur les bras une guerre avec les Slaves : il fallut attendre un temps plus favorable et se contenter d'abord de lancer des anathèmes contre le rebelle. On le fit, avec beaucoup de solennité, mais de loin, dans un conseil tenu à Pavie en février 997.

Aux excommunications de Grégoire V, Crescentius répondit en lui donnant un rival. L'évêque de Plaisance, Philagathe, se trouvait de passage à Rome, au retour d'une ambassade qu'il venait de remplir à Constantinople, au nom d'Otton III. C'était un grec de Calabre, qui devait toute sa fortune, y compris son évêché, à la faveur de Théophano et de son fils. Crescentius jeta les yeux sur lui et le malheureux consentit à trahir ses bienfaiteurs. Il se laissa installer pape et prit le nom de Jean XVI. L'événement se produisit au mois d'avril 997.

Moins d'un an après, en février 998, Otton revint avec le pape allemand. Rome ouvrit ses portes; Philagathe s'enfuit; Crescentius s'enferma dans le château Saint-Ange. Pendant que l'on se préparait à l'assiéger dans les règles, le malheureux Jean XVI était rattrapé sur les chemins de la Campanie; ceux qui le prirent s'empressèrent de lui couper le nez et les oreilles, de lui arracher

1. Vie de saint Adalbert, *M. G. Scr.*, t. IV.

les yeux et la langue. C'est dans ce triste appareil qu'il fut produit au Latran, devant un concile, déposé suivant les formes et livré à la populace, qui lui fit subir la promenade de l'âne. En vain le vénérable saint Nil, le patriarche des moines grecs de l'Italie du sud, vint-il intercéder pour lui. On lui fit grâce de la vie : ce fut tout; il en profita encore une quinzaine d'années, car il ne mourut qu'en 1013, probablement à l'abbaye de Fulda.

Restait Crescentius. Les machines dressées contre le château Saint-Ange travaillèrent tant que l'on put enfin livrer l'assaut. Le 29 avril 998, la forteresse fut emportée par les Allemands. Crescentius, fait prisonnier, fut décapité sur les créneaux, puis son corps et ceux de douze autres Romains furent suspendus à des gibets dressés sur le Monte Mario (*mons Malus*, *mons Gaudii*).

Ce supplice n'éteignit pas la race du patrice; il lui restait, outre des collatéraux, un fils appelé Jean Crescentius, lequel fera bientôt parler de lui. Le siège du château Saint-Ange, la résistance vigoureuse et la mort tragique de Crescentius firent une impression profonde sur les Romains. Crescentius devint bientôt un héros légendaire.

Depuis ce moment Otton III fit de Rome son séjour ordinaire. Il ne fallait pas moins que sa présence pour contenir les Romains, encore qu'il s'attachât à les gagner en les flattant de mille manières et en restaurant, à leur profit, une sorte de cour impériale à la mode antique. Grégoire V mourut le 18 février 999, empoisonné, dit-on, et peut-être d'une façon encore plus tragique. Otton remplaça son cousin par son ancien précepteur, Gerbert, alors archevêque de Ravenne. Silvestre II ne se sentit pas plus à l'aise que son prédécesseur au milieu de ses ouailles romaines. Otton ne pouvait s'éloigner un moment sans qu'il le pressât de revenir.

Les déplacements du jeune empereur étaient surtout des pèlerinages. Il se plaisait dans la compagnie des saintes

gens. Tout près de sa résidence de l'Aventin s'élevait le couvent des saints Boniface et Alexis, alors dans toute la ferveur de sa fondation. Otton était en rapports d'amitié avec les moines ses voisins, dont quelques-uns étaient ses compatriotes. On le vit à Bénévent prier devant la châsse de l'apôtre saint Barthélemy, au Mont-Cassin, au Monte Gargano, dans la solitude campanienne où saint Nil, chassé de Calabre par l'invasion sarrasine, s'était momentanément réfugié. A Ravenne il trouvait un autre patriarche monastique, saint Romuald. Mais ses pieux voyages le menaient parfois beaucoup plus loin : à Aix-la-Chapelle, où l'attiraient les souvenirs de Charlemagne, à Gnesne, au fond de la Pologne, où reposait son ami saint Adalbert de Prague, massacré sur les bords de la Baltique par les Prussiens encore barbares.

De tels voyages paraissaient bien longs au pape. Cependant ils n'eurent pas de conséquences fâcheuses. La catastrophe vint d'ailleurs. Dans les environs immédiats de Rome, il y avait alors plusieurs grandes seigneuries. Diverses branches de la famille de Théophylacte s'étaient taillé de larges domaines dont Tusculum sur la montagne Albaine, Préneste, Arci en Sabine, étaient les centres et les forteresses principales. L'abbé de Farfa était aussi un baron de premier ordre. Mais on ne rencontre qu'une seule cité vivant de sa vie propre, c'est Tivoli. Grâce en partie à une conservation telle quelle des institutions municipales de l'antique Tibur, grâce aussi aux progrès de l'organisation locale, sous les auspices et la tutelle de l'évêque, Tivoli comptait pour quelque chose. Elle existait à côté de Rome, et même elle avait dès lors le don d'agacer les Romains, par le fait même de son existence et de sa prospérité. Les Romains exécraient Tivoli, comme plus tard ils exécrèrent Tusculum, d'une haine aussi implacable qu'irréfléchie. En 1001, les gens de Tivoli ayant eu l'imprudence de se révolter contre l'empereur, celui-ci partit

en guerre pour les mettre à la raison. Les Romains prirent part à l'expédition, se flattant de recueillir les dépouilles. Mais le pape et l'évêque Bernard d'Hildesheim[1] décidèrent les rebelles à faire soumission; l'empereur, les ayant à merci, les épargna.

Rien n'était plus propre à mécontenter les Romains. Rentré à Rome, Otton III vit bientôt l'émeute battre les portes de son palais de l'Aventin. On eut quelque peine à lui ménager une issue; il s'enfuit, emmenant le pape Silvestre, et se transporta à Ravenne. On était au 16 février 1001. Depuis lors Otton ne rentra plus à Rome, bien que ses expéditions militaires contre les provinces méridionales l'amenassent à passer quelquefois en vue de ses remparts. Il mourut l'année suivante, le 24 janvier, à Paterno, près du mont Soracte. Ce prince si romain, si amant de Rome, aurait dû y trouver une sépulture auprès de son père Otton II. Mais Rome était fermée; il fallut l'emporter jusqu'à Aix-la-Chapelle. Il n'était pas encore marié; la descendance masculine d'Otton le Grand s'éteignit en lui. Les Allemands placèrent à leur tête, Henri, duc de Bavière, petit-neveu du grand empereur.

L'Italie, de son côté, se donna, pour la dernière fois, un roi national. Dès le 15 février, Arduin, marquis d'Ivrée, fut proclamé à Pavie. A Rome le pouvoir revint comme de lui-même dans la famille des Crescentius. Il est à croire que Jean Crescentius, le fils du supplicié de 998, n'avait pas été étranger à la révolte de l'an 1001, et que dès lors les Romains lui avaient remis l'autorité suprême. Après la mort d'Otton, il prit le titre de *patricius Romanorum* et le garda paisiblement.

La tradition se continuait; depuis trente ans on passait alternativement d'Otton à Crescentius, de Crescentius à

1. Sa vie, par Tangmar, est une source intéressante (*M. G. Scr.*, t. IV, p. 754).

Otton. Ce n'était pas toujours le même Otton ni le même Crescentius; mais c'était toujours le même conflit entre le chef national et le prince étranger.

Silvestre II rentra à Rome, où Crescentius le laissa mourir en paix. Quand le Saint-Siège fut devenu vacant, ce qui arriva le 12 mai 1003, il lui fit donner pour successeurs Jean XVII et Jean XVIII; le premier ne dura que six mois, l'autre se maintint jusqu'en 1009. Après lui vint Serge IV (*Buccaporca*), fils d'un cordonnier, qui s'était élevé jusqu'au rang d'évêque d'Albano. Il mourut en 1012, le 12 mai; le patrice l'avait précédé de quelques semaines seulement dans la tombe.

La succession de Serge IV donna lieu à une double élection, conséquence naturelle des conflits de l'aristocratie. En face des Crescentius se dressait l'influence croissante des comtes de Tusculum, qui se rattachaient, eux aussi, à la famille du grand prince Albéric. Grégoire, le chef de la maison, figure au temps d'Otton III avec le titre de *praefectus navalis*. C'est sans doute lui qui avait restauré l'acropole de la vieille cité latine, abandonnée depuis des siècles, et l'avait transformée en un véritable château-fort. Il avait trois fils, Albéric, Romain et Théophylacte; celui-ci était cardinal. Depuis longtemps sans doute cette puissante famille aspirait à succéder aux Crescentius dans le gouvernement de l'état romain[1]. Mais cela était difficile. Les Crescentius avaient la possession du pouvoir; ils représentaient la tradition d'indépendance, autant qu'il était possible de la faire valoir depuis l'apparition des rois saxons sur le théâtre de l'Italie. Suivant que l'autorité germanique était forte ou faible, présente ou absente, les Crescentius savaient ployer ou se raidir, se résigner

1. Dans les campagnes, les principales forteresses des Crescentius étaient entre le Tibre et Farfa, à Monticelli, Nomentum, Arci. A Rome ils tenaient le château Saint-Ange, héritage, à ce qu'il semble, de la famille de Théophylacte.

ou protester. D'une façon ou de l'autre ils donnaient une expression aussi exacte que possible au sentiment de la population, ou plutôt de l'aristocratie, la seule classe qui comptât alors. Les Tusculains, pour leur faire échec, affectèrent un dévouement spécial aux intérêts germaniques. Au fond ils ne s'en souciaient pas beaucoup plus que leurs rivaux ; mais il est sûr qu'ils étaient mieux vus au delà des Alpes.

Le patrice des Romains étant mort, les deux candidats, un certain Grégoire, poussé par ce qui restait de l'influence crescentienne, et Théophylacte, le troisième fils du comte de Tusculum, s'adressèrent au roi Henri II. Celui-ci avait déjà fait, en 1004, une campagne dans l'Italie du nord, et même pénétré dans Pavie ; mais la vieille capitale lombarde s'était soulevée contre lui, et, bien que la révolte eût été réprimée par l'incendie, Henri n'avait pas cru devoir prolonger son séjour dans le royaume italien. Après son départ, le roi national, Arduin, avait repris pied, et la diplomatie de Jean Crescentius, concourant avec les difficultés intérieures du royaume germanique, avait retenu Henri II au nord des Alpes. Maintenant la situation était devenue plus favorable. Henri donna de bonnes paroles aux légats de Grégoire, mais réserva sa décision, laquelle fut évidemment influencée par ce fait que Théophylacte, installé sous le nom de Benoît VIII par les soins de son père et de ses frères, avait réussi à s'affermir et paraissait à la fois plus solide et plus désirable.

Henri II entra en Italie à la fin de 1013 ; Arduin s'éclipsa. Le 14 février 1014, le roi de Germanie et sa femme, la reine Cunégonde, reçurent à Saint-Pierre la couronne impériale des mains de Benoît VIII. Une dernière révolte d'Arduin fut réprimée peu après et le dernier roi d'Italie n'eut d'autre ressource que de prendre le froc, sous lequel il mourut.

On n'a guère que du bien à dire du pape Benoît VIII,

qui siégea douze ans, jusqu'au 7 avril 1024. Il semble avoir toujours marché avec l'empereur la main dans la main. Il conduisit une expédition navale contre les Sarrasins, qui s'étaient emparés de Luni (1016), visita l'Allemagne en 1020, accompagna, en 1022, l'empereur dans l'Italie du sud, et, de concert avec lui, tint à Pavie, la même année, un synode où l'on proclama de nouveau les anciennes règles, fort oubliées, sur le célibat ecclésiastique.

Benoît avait tout loisir pour s'occuper des choses religieuses ; son frère Romain, avec le titre de *senator omnium Romanorum*, renouvelé du temps d'Albéric, le déchargeait du gouvernement temporel. De cette façon toute la papauté, spirituelle et politique, se trouvait aux mains des seigneurs de Tusculum.

Cependant ceux-ci devaient, en fait de temporel, compter avec l'autorité suprême de l'empereur. Comme les Crescentius, ils étaient plutôt des vice-gérants, des *missi* perpétuels, que des princes indépendants. Albéric n'avait relevé de personne, aucun empereur n'étant là pour s'imposer à lui. Depuis le sacre de 962 la situation avait bien changé ; les chefs laïques de l'aristocratie romaine avaient essayé, sous les Crescentius, surtout sous les deux premiers, de s'insurger contre le régime impérial ; avec les Tusculains on était arrivé à l'entente. Quand l'empereur était absent de Rome, ce qui était le cas ordinaire, c'était la famille de Tusculum qui gouvernait. S'il était là, l'autorité lui revenait d'elle-même ; il présidait les plaids de justice et modifiait au besoin la législation. C'est ainsi que nous avons un rescrit de l'empereur Conrad II [1], adressé aux juges romains, par lequel est abrogé le droit personnel lombard dans tout le territoire romain. Le privilège d'Otton I, qui reproduit tant de clauses de la Constitution de 824, n'avait pas inséré l'article sur le droit per-

1. *Mon. Germ. Leges*, II, 40.

sonnel. Cependant, dans un procès soutenu devant Otton III par l'abbé de Farfa, celui-ci invoqua encore la loi lombarde, et il fut fait droit à sa réclamation. Mais le document, fort curieux, par lequel nous connaissons ce procès, montre combien il était difficile de trouver à Rome des magistrats experts en droit lombard. Conrad fit cesser cette bigarrure et ordonna *ut quaecumque negotia mota fuerint tam inter Romanae urbis mœnia quam etiam de foris in Romanis pertinentiis, actore Langobardo vel reo, a vobis dumtaxat Romanis legibus terminentur.*

Ce fait est propre à montrer que les empereurs du XIe siècle, tout comme ceux du IXe, se considéraient à Rome comme de véritables souverains, et, spécialement comme législateurs. D'un tel pouvoir il n'est pas question dans les chartes de privilège ; mais cela prouve seulement que ces chartes doivent être employées avec prudence quand il s'agit de définir les relations réelles. Henri II en décerna une à Benoît VIII, à l'occasion de son sacre; elle reproduit exactement celle d'Otton. Il est à croire qu'à chaque sacre impérial un document de ce genre était délivré.

Benoît mort, le sénateur s'installa à sa place, purement et simplement. Il prit le nom de Jean XIX. C'était le pendant de l'avènement de Jean XII ; on observait les traditions de la famille. Le nouveau pape, qui, comme dit un chroniqueur, *uno eodemque die praefectus fuit et papa*[1], était peu qualifié pour suivre les idées de Benoît VIII, ou plutôt de l'empereur Henri II, sur la réforme ecclésiastique. Les vieux abus reprirent comme de plus belle. En 1027, Jean XIX couronna empereur Conrad II, successeur (1024) de Henri. C'est l'événement le plus notable de son pontificat, qui se termina en 1032.

Des trois fils du comte Grégoire, il ne restait plus que

1. Jean XII, au moins, était cardinal lors de son élection.

l'aîné, le comte Albéric. Celui-ci ne jugea pas à propos de prendre lui-même la tiare. Il avait quatre fils : à l'un d'eux, Grégoire, il fit prendre le gouvernement temporel, sous le titre de *consul Romanorum* ; un autre, appelé Théophylacte, comme l'ancêtre lointain, et aussi comme Benoît VIII, fut désigné pour succéder à ses deux oncles sur le siège pontifical ; il prit le nom de Benoît IX. C'était un enfant de douze ans. Les princes allemands, qui, par les comtes de Tusculum, présidaient en fait aux destinées du Saint-Siège et de l'état romain, n'eurent aucune répugnance à cette transmission héréditaire de la chaire apostolique. Ils avaient admis Jean XIX, un laïque, mais enfin un homme fait ; ils souffrirent Benoît IX, un gamin, qui ne demeura pas longtemps inoffensif.

En effet, l'âge venu, et il vint vite, Benoît IX fit refleurir au Latran le régime de cocagne auquel son parent, Jean XII, avait présidé quatre-vingts ans auparavant. Conrad II, qui savait jouer de cette marionnette pontificale, le supporta, le combla même de prévenances. Il en tirait appui dans sa lutte contre l'archevêque de Milan ; Benoît le vint trouver à deux reprises, en 1037 à Crémone, en 1038 à Spello, et prononça, sur sa demande, l'anathème contre l'archevêque Héribert. Henri III, successeur de Conrad en 1039, attendit sept ans avant d'intervenir et de faire cesser l'énorme scandale sur lequel tout ce qu'il y avait dans la chrétienté de personnes sérieuses était réduit à gémir en silence.

Les Romains furent les premiers à se lasser de leur pape. En 1044, dans le courant de l'automne, à ce qu'il semble, ils se soulevèrent contre lui et le chassèrent [1],

1. *Ann. Rom.* (*L. P.*, t. II, p. 331). C'est peut-être à cet événement que se rapporte le récit de Raoul Glaber, IV, 24 (cf. 17) ; mais Raoul confond les dates. L'annaliste romain mentionne une éclipse de soleil arrivée le 22 novembre, aussitôt après avoir marqué l'expulsion de Benoît IX.

sans doute avec son frère le consul et tout ce qui tenait à la maison de Tusculum. Cependant le parti du pape réussit à se maintenir dans le Transtévère, tandis que la ville elle-même et la cité Léonine demeuraient au pouvoir des insurgés. Le 7 janvier 1045, ceux-ci essayèrent d'attaquer les Transtévérins ; mais ils furent mis en déroute par les vassaux de Tusculum, sous la conduite de Gérard, comte de Galeria. Ils rentrèrent en désordre par la porte de Saxe, c'est-à-dire dans la cité Léonine. Celle-ci cependant ne fut pas forcée, et les Romains, s'enhardissant, donnèrent un successeur à Benoît. Ce fut l'évêque de Sabine, Jean, qui prit le nom de Silvestre III. Les principaux électeurs se firent grassement payer ; mais l'élu en fut pour ses frais, car au bout de quarante-neuf jours les assiégeants parvinrent à pénétrer dans Rome. Silvestre regagna son évêché. La Sabine était le pays des Crescentius ; pour que Silvestre ait pu y vivre tranquille, il faut que ses puissants diocésains l'aient défendu contre Benoît IX réinstallé. Aussi y a-t-il tout lieu de soupçonner, dans l'émeute de 1044 et dans l'élection de Silvestre III, une réapparition de l'influence crescentienne.

Benoît, réinstallé de force, mais ne réussissant pas à se défendre contre le mécontentement des Romains, se décida à se démettre du pontificat. Il s'en démit, en effet, le 1er mai, au profit de son parrain, Jean Gratien, archiprêtre de Saint-Jean-Porte-Latine. Une charte de cession fut rédigée[1]. Cela n'empêcha sans doute pas qu'il y eût, comme d'ordinaire, un simulacre d'élection. Le nouveau pape, qui prit le nom de Grégoire VI, n'était pas cardinal ; mais c'était la moindre de ses irrégularités. Benoît lui avait fait payer sa charte à beaux deniers comptants. La papauté venait d'être vendue, non par les électeurs,

1. « Per cartulam refutavit Iohanni, » etc. *Ann. Rom.* Ce document extraordinaire n'est pas venu jusqu'à nous.

comme on l'avait vu quelquefois, mais par son titulaire. Grégoire VI, homme âgé, n'avait aucune peine à être plus grave que son prédécesseur; comme il protégea les débuts d'Hildebrand, les écrivains de l'entourage de celui-ci le ménagèrent beaucoup.

Son avènement, en tout cas, donna quelque espoir aux honnêtes gens. Saint Pierre Damien lui écrivit, du fond de son couvent de l'Apennin, pour le saluer comme la colombe de l'arche, qui rapporte le rameau d'olivier; Hildebrand, alors moine au monastère fondé par Albéric sur l'Aventin [1], devint son chapelain et son conseiller. Ces amitiés l'honorent. Peut-être ces saintes gens ignorèrent-ils d'abord les détails simoniaques de sa promotion. Du reste, la papauté était tombée si bas entre les mains de Jean XIX et de Benoît IX, que l'on n'était guère enclin à se montrer difficile.

Tous ces changements étaient l'œuvre des Romains; Benoît IX avait été éliminé, et avec lui la maison de Tusculum, sans que le roi de Germanie s'en fût le moins du monde mêlé. La substitution de Grégoire VI à Benoît IX offrait deux aspects différents; d'un côté c'était la fin d'un scandale dont la chrétienté rougissait depuis des années; de l'autre c'était une entreprise contre une famille qui, depuis un demi-siècle, représentait à Rome l'influence germanique, et même contre les droits que la couronne allemande s'attribuait dans le choix du pape. Cela s'était fait pacifiquement, par accord écrit et signé; mais il n'en était pas moins vrai que l'insurrection de 1044 et l'antipathie persévérante de la population romaine avaient pesé sur la décision de Benoît IX.

En présence de ces événements, Henri III crut devoir réserver son attitude. L'année suivante (1046), il vint en Italie et commença par tenir un grand concile à Pavie,

1. S. Maria del Priorato.

ou la simonie fut condamnée dans les termes les plus sévères [1]. A Plaisance il rencontra Grégoire VI, qui venait au-devant de lui ; il lui fit un accueil honorable, mais sans se prononcer sur ses droits. Arrivé dans la Tuscie romaine, il tint un concile à Sutri, le 20 décembre. Grégoire VI et Silvestre III y furent déposés ; il semble bien qu'ils se soient résignés l'un et l'autre. Silvestre entra en religion ; Grégoire fut réservé pour être emmené au delà des Alpes au retour du roi. Quant à Benoît IX, qui, du haut de sa forteresse de Tusculum, laissait tranquillement passer l'orage, on se décida aussi à le déposer dans les règles, mais seulement quelques jours plus tard, dans un synode qui se tint à Saint-Pierre le 23 et le 24 décembre. Évidemment, pour Henri III, Benoît était plus légitime que ses compétiteurs.

La place ainsi nettoyée, on procéda à l'élection d'un nouveau pape. Henri III désigna l'évêque de Bamberg, Suidger, qui prit le nom de Clément II et fut ordonné le lendemain, jour de Noël ; le même jour il sacra Henri et la reine Agnès en qualité d'empereur et d'impératrice.

Parmi les serments prêtés alors, figura, comme en 963, la renonciation des Romains au droit d'élection. Le fait est attesté et par les Annales romaines et par saint Pierre Damien, sans parler des autres témoignages moins autorisés. Ce fut une consécration nouvelle de la tradition établie et reconnue depuis quatre-vingts ans.

Cependant les princes allemands et leurs succédanés, les Crescentius et les comtes de Tusculum, avaient, en général, choisi des papes romains. A des étrangers élus exceptionnellement, comme Grégoire V et Silvestre II, les Romains avaient fait un accueil peu sympathique. Peut-être eût-il été prudent de prendre un Romain et même de soutenir Grégoire VI, acceptable à certains égards.

1. C'est de ce concile que parle Raoul Glaber, V, 25.

Henri III ne le pensa pas. Il se crut assez puissant pour soutenir à Rome des papes transalpins; et, de fait, il réussit à en imposer quatre : les évêques de Bamberg, Brixen, Toul, Eichstädt, Clément II, Damase II, Léon IX, Victor II.

Mais ce ne fut pas sans peine. Clément II suivit l'empereur dans l'Italie méridionale, où l'appelait la situation, toujours troublée, de cette contrée. Au retour, il tomba subitement malade près de Pesaro et mourut le 9 octobre 1047. Il paraît bien que Benoît IX lui avait fait servir un mauvais breuvage. L'empereur avait déjà repassé les Alpes. Benoît reparut à Rome, où le marquis de Toscane, Boniface, lui aida à se rétablir. Il y était déjà le 9 novembre et il se maintint jusqu'au 17 juillet de l'année suivante 1048.

Deux nouvelles puissances apparaissent alors sur l'horizon italien, l'une au nord de Rome, l'autre au sud. La première est celle des marquis de Toscane. Cette maison avait eu pour fondateur, au siècle précédent, Azzo, châtelain de Canossa en Émilie, qui avait accueilli et protégé la reine Adélaïde échappée des prisons de Bérenger II. Ce personnage et son fils Tédald avaient été comptés parmi les plus fidèles vassaux de la maison de Saxe et fortement avantagés dans l'Italie du nord (Mantoue, Ferrare, Brescia, Reggio, Modène); enfin, Boniface, fils de Tédald, avait obtenu le marquisat de Toscane. C'est le père de la grande comtesse Mathilde, si célèbre dans les annales de la période grégorienne. Boniface était un vassal trop puissant pour n'être pas douteux.

Dans l'Italie du sud, les Sarrasins ne se signalaient plus que par des razzias isolées sur les côtes de la Calabre byzantine. Le reste du pays était depuis longtemps le théâtre des luttes que les Lombards soutenaient, soit entre eux, soit contre les Grecs. Des trois principautés lombardes de Capoue, Bénévent et Salerne, c'est cette dernière qui avait pour lors la prééminence. Elle la devait à l'arrivée

dans le pays de plusieurs bandes d'aventuriers venus de Basse-Normandie, solides guerriers, âpres au gain, peu scrupuleux, qui, tout en s'employant pour ceux qui les payaient, travaillaient à se faire à eux-mêmes des établissements sérieux. Ils étaient déjà parvenus à en fonder deux, à Aversa, près de Capoue, et à Melfi, entre Bénévent et l'Apulie byzantine. Les colonies normandes, œuvres de sujets du roi de France, mais de sujets qui agissaient pour leur propre compte, n'auraient eu aucune assiette politique si le prince de Salerne ne les eût prises sous sa responsabilité féodale. Les Normands de Melfi et d'Aversa étaient vassaux de Salerne. L'expédition de Henri III eut pour conséquence la destruction de la prééminence salernitaine ; l'empereur allemand prit sous sa protection directe les deux petites principautés (1047).

Cela ne les releva pas beaucoup dans l'opinion. Les Normands, nouveau-venus, s'agrandissant toujours aux dépens d'autrui, étaient fort mal vus. Dans les malédictions des gens ils avaient succédé aux Sarrasins, dont le nom servait souvent à les désigner. On les appelait *Agareni*, tout comme les disciples de Mahomet.

Ces deux puissances nouvelles, les Toscans et les Normands, joueront un grand rôle dans la période suivante. Dès ce moment, Boniface, en prêtant la main à la restauration de Benoît IX, faisait acte d'opposition à l'empereur. Ceux des Romains qui étaient demeurés fidèles à Henri III, aussitôt connue la mort de Clément, avaient envoyé à l'empereur pour lui demander un pape. Henri choisit l'évêque de Brixen, Poppo, qui prit le nom de Damase II. On l'expédia au marquis de Toscane, lequel refusa d'abord de le conduire à Rome, alléguant la réinstallation de Benoît. Il fallut insister, menacer, si bien que l'intronisation du nouveau pape allemand n'eut lieu que le 17 juillet 1048. Il ne dura que 23 jours ; le 9 août on l'enterra à Saint-Laurent. De Benoît IX on n'entendit plus parler,

soit qu'il eût pris le froc à Grotta Ferrata, comme quelques-uns le disent, soit, ce qui paraît plus probable [1], qu'il eût trouvé une mort prématurée dans la continuation de sa vie dissolue.

L'empereur Henri remplaça Damase II par l'évêque de Toul, Bruno, qui prit le nom de Léon IX. C'était un saint homme, fort zélé pour la réforme ecclésiastique. Il ramena à Rome Hildebrand, qui avait suivi Grégoire VI dans son exil transalpin. On raconta plus tard qu'Hildebrand lui aurait fait des remontrances sur sa promotion, et même que Léon y aurait fait droit, s'en remettant, sur son élévation au pontificat, à la libre élection des Romains. S'il y a quelque chose de vrai dans ces récits, ils ne peuvent concerner que l'appareil extérieur. Léon aura attendu, pour s'habiller en pape, d'avoir été élu et installé à Rome suivant les formes usitées. En fait, tout comme ses deux prédécesseurs et son successeur, il fut choisi par l'empereur, et les Romains ne purent que sanctionner ce choix par un simulacre d'élection.

On sait que Léon déploya beaucoup d'activité pour la réforme de l'Église, qu'il fut sans cesse par les chemins, prêchant, excommuniant, tenant des conciles ; il en tint même un à Reims, en terre française. D'autre part, il eut à cœur de purger l'Italie des nouveaux Sarrasins, les Normands, et dirigea contre eux une sorte de croisade. Elle échoua ; à la bataille de Cività en Capitanate (1053), le pape vit fuir ou massacrer son armée. Obligé de se remettre lui-même aux mains de ses vainqueurs et de les absoudre des excommunications qu'il ne leur avait pas ménagées, il fut conduit par eux à Bénévent. Bénévent était, depuis deux ans, une possession pontificale. Les habitants, mal défendus contre les Normands par leurs ducs Pandolphe

1. V. la légende racontée par saint Pierre Damien, *De abdicat. episcopatus*, c. 2. Elle suppose que le malheureux mourut dans l'impénitence.

et Landolphe, les avaient chassés et s'étaient donnés au pape (1051); l'empereur Henri III ratifia ce changement, moyennant rétrocession, par le Saint-Siège, de l'évêché de Bamberg, que son prédécesseur Henri II avait offert à Saint-Pierre. C'est de cette situation nouvelle du pape, celle de souverain de Bénévent, qu'était sorti le conflit entre les Normands et lui.

Léon revint à Rome au printemps de 1054; mais seulement pour y mourir. L'évêque d'Eichstädt, Gebhardt, fut nommé à sa place et prit le nom de Victor II. L'empereur l'accompagna jusqu'à Vérone, où son séjour fut marqué par certains arrangements relatifs à la Toscane. Béatrice, veuve du marquis Boniface, s'était remariée à Geoffroy, duc de Lorraine, vassal rebelle de l'empereur Henri. Geoffroy avait un frère appelé Frédéric, qui, sous Léon IX, était devenu cardinal et chancelier de l'église romaine. Pour le moment il se trouvait à Constantinople en qualité de légat pontifical.

La famille ducale de Toscane avait tout à craindre de l'arrivée de l'empereur. Geoffroy ne l'attendit pas; il se rendit en Lorraine et commença la guerre, espérant dégager l'Italie par cette diversion. Henri III se saisit de Béatrice et de sa fille Mathilde, vint de sa personne à Florence, nomma le pape son vicaire en Italie et lui donna l'ordre d'arrêter le cardinal Frédéric quand il reviendrait d'Orient. Frédéric, averti à temps, se réfugia au Mont-Cassin, prit le froc et se fit même envoyer à Tremiti, petite île perdue dans l'Adriatique. Ainsi caché il laissa gronder l'orage.

Ceci se passait en 1055; l'année suivante, Victor II se rendit en Germanie, espérant intéresser l'empereur à son dessein de reprendre contre les Normands l'attitude agressive de Léon IX. Mais il eut la douleur d'assister aux derniers moments du prince. Henri mourut le 5 octobre, laissant comme successeur un enfant de six ans, appelé

aussi Henri, sous la tutelle de sa mère, l'impératrice Agnès.

Cet évènement ébranlait gravement la situation du pape. Il passa quelques mois en Allemagne, s'efforçant de protéger les débuts de la régence; puis il revint en Italie, où la mort le frappa à son tour le 28 juillet 1057. Privé du puissant appui de Henri III, il avait reconnu tout de suite la nécessité de s'entendre avec la maison de Toscane. Il commença par la réconcilier avec l'impératrice. Le duc Geoffroy rentra en grâce; on lui rendit sa femme et sa fille et il reprit possession de ses états. Quant à Frédéric, on le fit nommer abbé du Mont-Cassin et cardinal-prêtre. Le revirement ne pouvait être plus complet.

Hildebrand avait été le conseiller des papes Léon IX et Victor II. Avec eux il avait fait campagne pour la réforme ecclésiastique, sans se préoccuper outre mesure de ce que leur origine pouvait avoir de contraire aux anciens usages. Mais son programme intime comportait aussi l'affranchissement de la papauté, la liberté de l'élection, ou plutôt sa dévolution à des mains telles qu'il n'en pût sortir que de bons choix.

Il était à Arezzo auprès du pape quand celui-ci mourut. Sans attendre son retour, les Romains acclamèrent le cardinal Frédéric de Lorraine, qui se trouvait pour le moment à Rome. Élu ainsi le 2 août, il fut consacré le lendemain, sans que la cour de Germanie eût été consultée. C'était un manquement grave aux promesses de 1046. Cependant, comme le choix portait sur un personnage honorable et puissant, sur le frère du principal vassal de la Germanie dans le pays italien, on pouvait espérer que la régente accepterait le fait accompli. Hildebrand lui fut dépêché à cette fin; il paraît même y avoir réussi. Pendant que son légat s'acquittait de cette tâche difficile, le nouveau pape sentit le besoin de s'aboucher avec son frère Geoffroy et prit le chemin de la Toscane. Avant de

partir, prévoyant l'éventualité de sa mort, il réunit le clergé et les fidèles de Rome et leur fit jurer que, si le Saint-Siège devenait vacant pendant son voyage, ils n'éliraient personne avant qu'Hildebrand ne fût revenu de Germanie.

Le serment fut prêté... et violé. Étienne IX mourut en Toscane, empoisonné, dit-on, par les soins des Romains. Ceux-ci, j'entends les chefs de l'aristocratie, avaient été obligés de courber l'échine sous la main puissante de l'empereur Henri III ; le duc de Toscane ne leur en imposait pas moins. Je n'ai pas besoin de dire à quel degré ils étaient hostiles au gouvernement réformateur. En ce qui regarde l'élection, la liberté qu'ils souhaitaient n'était pas celle que rêvaient Hildebrand et son monde. D'un côté comme de l'autre, on aspirait à se débarrasser de l'ingérence germanique ; on voulait avoir un pape à soi. Mais du côté d'Hildebrand on réclamait un pape soucieux de la dignité spirituelle du pontificat et de la réforme de l'Église ; de l'autre on réclamait un fantôme de pape, une sorte d'abri extérieur pour le maintien de tous les genres d'abus, et dans le gouvernement de l'état romain, et dans le domaine moral.

Chacun des deux partis eut bientôt son pape. L'aristocratie romaine, qui était sur les lieux, arriva la première, et, dès le 5 avril 1058, installa à Saint-Pierre l'évêque de Velletri, Jean, dit « le Mince [1] », qui prit le nom de Benoît X. Dans le principe, tout le monde était d'accord, les Crescentius, les Tusculains, le comte de Galeria. L'opposition n'était guère représentée que par un noble transtévérin, Léon, fils d'un Benoît surnommé « le chrétien » parce qu'il s'était converti du judaïsme. Ce sont les premiers de la famille des Pierleoni, si célèbre au siècle suivant. Bien

1. Description de sa personne par saint Pierre Damien, *ep.*, III, 4 ; les traits semblent un peu forcés.

entendu, le clergé fidèle s'était abstenu ; à sa tête figurait à ce moment le saint moine Pierre Damien, devenu évêque d'Ostie.

Les chefs ecclésiastiques réussirent à s'échapper ; ils se réunirent en Toscane autour d'Hildebrand, revenu d'Allemagne. Celui-ci s'entendit avec le duc Geoffroy, vraisemblablement aussi avec la cour de Germanie, représentée en Italie par le chancelier Guibert ; on s'accorda à choisir pour pape l'évêque de Florence, Gérard, qui prit le nom de Nicolas II. Guibert, Geoffroy, Nicolas, Hildebrand, avec les représentants du clergé et des laïques fidèles, se transportèrent à Sutri au mois de janvier 1059, et y tinrent une assemblée solennelle, où Benoît fut déposé, Nicolas reconnu. Puis le parti d'Hildebrand, aidé par les querelles intestines de l'aristocratie ainsi que par la bourse de Léon, réussit à s'ouvrir les portes de Rome. Benoît X dut s'échaper et se réfugier chez ses amis, les barons de la campagne ; Nicolas II fut installé solennellement à Saint-Pierre, le 24 janvier 1059.

Ils ont été admis tous deux dans les catalogues pontificaux, ce qui ne tire pas à conséquence pour la légitimité. Sûrement Hildebrand, Nicolas II et ses successeurs considérèrent Benoît comme un *invasor*, un intrus. Mais pourquoi Nicolas II était-il légitime ? Les qualités personnelles, dont la différence impressionne si fort le saint homme Pierre Damien, n'ont rien à voir ici. Un serment avait été prêté à Étienne IX ; c'est vrai. Il appartient certainement aux papes vivants de régler les conditions de leur remplacement, pourvu toutefois qu'ils ne suppriment pas la liberté des électeurs. Peut-on dire que Nicolas II ait été librement élu par les Romains ? N'est-il pas clair, au contraire, qu'il leur a été imposé ? Alors comment s'expliquait-on sa légitimité ?

A cette question une seule réponse est juste. Nicolas II était légitime pour la même raison que l'avaient été Clé-

ment II, Damase II, Léon IX, Victor II, Étienne IX lui-même; parce que son élection avait été faite ou ratifiée par la cour germanique. Là était, depuis Léon VIII, la garantie extérieure de la légitimité. La signature du chancelier Guibert, qui deviendra plus tard antipape, et vraiment antipape, représente ici l'estampille officielle, qui classe les gens d'après leur droit et permet de distinguer entre légitime et intrus.

Plus cette situation était manifeste, plus apparaissait son incongruité. La papauté ne pouvait demeurer dans une telle situation. Passe pour le siège de Spire ou celui de Salzbourg; mais le siège apostolique? Resterait-il indéfiniment dans la condition d'un évêché allemand, à la nomination du roi et de son conseil? Hildebrand avait vu de bonne heure que, si la question de la réforme était la plus pressante, si même on pouvait l'avancer considérablement avec l'appui des papes impériaux, il y avait, à côté d'elle, une autre question non moins grave, celle de la reconquête de la papauté par l'Église. Depuis Otton, depuis Théophylacte, on peut même dire depuis Lothaire, et même depuis Pépin et Charlemagne, la papauté spirituelle avait senti s'aggraver sur elle le poids des influences qui se disputaient la papauté temporelle. Elle ne serait complètement elle-même, libre de ses desseins et de son action, que le jour où elle n'aurait pas de maîtres temporels.

Ainsi, par la suite logique et chronologique des évènements, le chef du parti réformateur arrivait à constater que l'instrument dont il s'était servi jusque là n'avait pas la force nécessaire et qu'il était urgent de lui en substituer un autre. Mais comment faire? Renoncer au pouvoir temporel? Reconstituer un prince des Romains, un Albéric, un Crescentius, un comte de Tusculum? Donner Rome au duc de Toscane? C'eût été créer autour de la Rome spirituelle une Rome temporelle bien autrement étroite et

lourde que le protectorat intermittent et faible des rois transalpins. Hildebrand n'admit jamais le régime exécré des barons de Rome; il put se résigner aux rois de Germanie, même aux princes toscans; mais il n'alla pas plus loin. Le spectre de Benoît IX le poursuivait; quand il le vit reprendre consistance en Benoît X, son énergie s'exaspéra. Il osa la plus hardie des démarches et se jeta dans les bras des Sarrasins chrétiens, des Normands détestés, combattus par lui, excommuniés par les papes dont il avait été le conseiller.

J'ai déjà dit qu'ils avaient constitué deux colonies, l'une à Aversa, près de Capoue, l'autre à Melfi, en Apulie. Hildebrand s'adressa d'abord à la première. Richard, comte d'Aversa, venait justement de s'emparer de Capoue et de mettre fin, tout comme Léon IX, à l'une des trois principautés lombardes, qui, jusqu'alors, avaient subsisté dans ces contrées. C'est grâce à son concours que l'on parvint à enlever le château de Galeria, où se tenait réfugié Benoît X, ou, pour mieux dire, à obtenir avec beaucoup de serments pour la vie, les membres et la liberté relative du malheureux pape, qu'il se remit aux mains de Nicolas II. Il ne fallut pas moins de deux expéditions pour arriver à ce résultat.

Entre temps un grand concile se réunit au Latran et il y fut promulgué un décret sur les élections pontificales. Cet acte important [1] réservait l'honneur et le respect dû au roi Henri, en vertu des concessions faites à lui; l'honneur et le respect qui pourraient être dus à ses successeurs en raison de concessions éventuelles et personnelles; en même temps il définissait les rôles respectifs

1. Il en subsiste deux rédactions; celle où les droits de l'empereur sont le plus accentués figure, d'après le *Vatic.* 1984 dans les *M. G. Leges*, t. II, app., p. 177 et dans *Watterich*, t. II, p. 229; l'autre a été conservée par les canonistes du XIe siècle et se trouve dans les collections des conciles. C'est la meilleure : celle du *Vat.* 1984 n'est qu'un texte retouché par les guibertistes.

des différentes catégories d'électeurs. Le premier appartenait aux cardinaux-évêques, lesquels, après avoir délibéré, devaient s'associer les autres cardinaux, puis le reste du clergé et le peuple. Le choix devait tomber sur un membre du clergé romain, s'il s'y trouvait quelqu'un de capable ; sinon on pouvait chercher ailleurs. Enfin, si les troubles de Rome empêchaient d'y faire l'élection, les cardinaux-évêques avec les clercs et les laïques pieux pouvaient, quoique en très petit nombre, y procéder en dehors de Rome ; auquel cas l'élu, sans être intronisé, jouirait néanmoins de tous les droits pontificaux.

Ce décret, si l'on en pèse bien tous les termes, n'est autre chose que la transformation en droit de toutes les circonstances où s'était effectuée la promotion de Nicolas II. C'est assez dire qu'il correspondait exactement à ce que semblait exiger l'état présent des choses. Il est clair qu'il est dirigé en première ligne contre l'aristocratie féodale de l'état romain : ses premiers adversaires devaient être les Crescentius, les comtes de Tusculum, de Préneste, de Galérie, de Sabine. Mais d'autres se sentirent lésés. En dépit des termes respectueux accumulés à dessein, on attribuait au clergé cardinal une initiative et une éligibilité qui dépassait la mesure admise en Germanie et lésait gravement le droit traditionnel des successeurs d'Otton I et de Henri III. Ce n'étaient pas seulement les Benoît IX ou X que l'on rendait impossibles, c'était aussi les Grégoire V, les Clément II, les Léon IX.

Afficher un tel manifeste sans s'inquiéter des résistances qu'il soulèverait, eût été une imprudence énorme. Hildebrand n'était pas homme à commettre une faute aussi grave. Après l'avoir débarrassé de Benoît X et de l'aristocratie romaine, les Normands furent employés à procurer au Saint-Siège le moyen de lutter contre la cour d'Allemagne, ou, tout au moins, de prendre à son égard une attitude imposante.

Nicolas II se rendit à Melfi cette même année 1059, année mémorable, et y tint concile le 23 août. Les chefs normands d'Aversa et d'Apulie, Richard et Robert Guiscard, se présentèrent devant lui et reçurent de lui l'investiture, l'un de la principauté de Capoue, l'autre du « duché d'Apulie et de Calabre ». Pour procéder à un tel acte, le pape devait se considérer comme le souverain du pays; or ses droits, à cet égard, si l'on excepte Bénévent, qu'il ne céda point aux Normands, se bornaient à des prétentions théoriques, mentionnées dans les pactes ou privilèges des rois francs ou allemands depuis Pépin et Charlemagne, mais qui n'avaient jamais été réalisées. D'autre part les empereurs et rois de Germanie se reconnaissaient dans ces provinces les mêmes droits que les anciens souverains lombards, les droits de la couronne d'Italie; ils les avaient exercés à maintes reprises, notamment sous l'empereur Henri III.

Ainsi, non seulement sur le terrain des élections pontificales, mais encore sur celui de la souveraineté dans l'Italie méridionale, le conflit éclatait entre le Saint-Siège et l'Allemagne. Il faut dire qu'en retour de la légitimation à eux conférée par le Saint-Siège, les princes normands se considéraient d'ores et déjà comme tenus à la fidélité envers le pape; ils étaient ses vassaux; il était leur seigneur. On prévoyait même le cas où il y aurait rivalité entre plusieurs prétendants à la tiare. Alors les Normands devaient reconnaître celui qui aurait l'appui des « meilleurs cardinaux [1] ».

Le décret sur les élections et l'alliance avec les Normands soulevèrent, comme on pouvait s'y attendre, une très vive opposition en Germanie; un concile fut réuni pour déclarer la nullité du décret, et, quand un cardinal,

1. Le texte de ces engagements a été conservé par les canonistes pontificaux, Deusdedit, Albinus, Cencius.

envoyé par le pape, se présenta pour donner des explications, il ne fut même pas reçu.

Le 27 juillet 1061 Nicolas II mourut à Florence. C'est alors que le conflit éclata tout à fait. Sur l'invitation du parti romain, qui ne voulait pas de la réforme, la régence allemande désigna, conformément à l'ancien droit, l'évêque de Parme, Cadalus, qui prit le nom d'Honorius II; Hildebrand, de son côté, fit appliquer le décret de 1059 et les voix tombèrent sur l'évêque de Lucques, Anselme, qui prit le nom d'Alexandre II. Entre ces deux prétendants le conflit fut long et dur. Cependant Alexandre finit par l'emporter, grâce à un revirement dans les dispositions de la régence germanique. Moyennant quelques concessions de forme il obtint, en 1064, la reconnaissance royale qui lui fut solennellement décernée au concile de Mantoue.

Dans cette dernière circonstance, comme à l'avènement de Grégoire VII, en 1073, il fut tenu compte, en une certaine mesure, du droit de la couronne germanique. On sait comment les choses se brouillèrent et comment Henri IV chercha à faire revivre l'ancien droit, ou plutôt à l'exercer contre toute justice, après avoir déclaré Grégoire VII déchu de la papauté. Depuis lors la couronne germanique ne créa plus que des antipapes. Les papes légitimes, Victor III, Urbain II, Pascal II, Gélase II, Calixte II, furent installés en dehors d'elle. Quand la paix se fit, au concordat de Worms (1122), il ne fut même pas question des élections pontificales [1], et depuis lors ni empereurs ni rois n'eurent plus rien à y voir.

Cependant ce triomphe final de la liberté est autre chose que le succès spécial du décret de Nicolas II. Celui-ci me paraît avoir été abandonné de bonne heure, non dans sa tendance, mais dans ce qu'il a de spécial, de

1. Elles semblent plutôt mises en dehors par ces mots ajoutés au règlement sur les investitures épiscopales et abbatiales : *exceptis omnibus quae ad Romanam ecclesiam pertinere noscuntur* (JAFFÉ, 6986).

caractéristique. J'ai déjà dit qu'il vise à émanciper les élections pontificales : 1° de toute ingérence de l'aristocratie féodale romaine; 2° d'une ingérence excessive et nuisible des rois de Germanie. Sur ces deux points la fin fut atteinte; elle fut même dépassée en ce qui regarde les rois de Germanie, puisqu'ils perdirent même la place que Nicolas II leur avait conservée.

(*A suivre.*)

Rome. L. DUCHESNE.

RICHARD SIMON

ET

LA CRITIQUE BIBLIQUE AU XVIIe SIÈCLE[1]

IV

LA PUBLICATION DE L'HISTOIRE CRITIQUE DU VIEUX TESTAMENT

Rien n'est plus connu que les faits eux-mêmes ; qu'il soit permis simplement de les rappeler en peu de mots : ils sont au surplus parmi les plus intéressants et, à quelque égard, parmi les plus significatifs de l'histoire religieuse du XVIIe siècle[2].

Le grand ouvrage que R. Simon préparait depuis de longues années allait enfin paraître au printemps de 1678, et l'on peut croire que le fin Dieppois ne négligea, pour le publier, aucune des précautions d'usage : concession du privilège, approbation des censeurs, *imprimatur* du Supérieur général de l'Oratoire, l'*Histoire critique* du Vieux Testament portait déjà en tête de ses bonnes feuilles toutes ces précieuses attestations d'orthodoxie. On n'attendait plus que la permission de dédier l'ouvrage au roi, alors en Flandre, et le Père de La Chaise, le célèbre jésuite, confesseur de Louis XIV, qui s'était fait fort de l'obtenir, allait incessamment par ce sauf-conduit assurer les destinées du livre. Déjà même la

1. Voir *Revue*, I (1896), 1, 159; II (1897), 17.

2. Bibliographie. Outre les ouvrages précédemment cités, O. Bernus, *Richard Simon*; Floquet, *Bossuet, précepteur du dauphin*; de la Broise, *Bossuet et la Bible*; Bossuet, édit. Déforis, les pièces annexées au tome X, etc.

table des matières, tirée à part, était envoyée a titre de prospectus aux libraires des pays étrangers : un exemplaire, surpris par un érudit orléanais, Toinard, fut remis à l'abbé Eusèbe Renaudot, grand ami de Bossuet et l'un des membres de son *petit concile*. Le prélat, alors précepteur du Dauphin, n'eut pas plutôt reçu communication de cette table de matières, qu'il reconnut, selon ses expressions, « que ce livre était un amas d'impiétés et un rempart du libertinage ». Il s'agissait sans doute de ce titre de chapitre qu'il avait lu dans l'exemplaire : « *Moïse ne peut être l'auteur de tous les livres qui lui sont attribués.* » C'était le Jeudi-Saint 1678 : Bossuet, malgré la solennité du jour, court chez Le Tellier, représente au chancelier le danger qui menace l'Église, et ne s'éloigne pas que le lieutenant de police La Reynie n'ait reçu l'ordre d'interdire la vente de l'ouvrage. Deux exemplaires sont saisis, dont l'un est remis au prélat, et l'autre envoyé à ces Messieurs de Port-Royal, bien choisis, comme l'on sait, pour juger l'œuvre de l'exégète oratorien. La conclusion de leur examen ne pouvait être douteuse : Nicole, très étranger d'ailleurs aux questions de critique, mais profondément scandalisé de la liberté que R. Simon avait prise de combattre saint Augustin sur des points de philologie et de grammaire, rendit un avis défavorable qui, au dire de la partie intéressée, jeta dans la balance un poids décisif[1].

1. « Si vous êtes curieux de savoir le fin de toute cette affaire, écrivait R. Simon au P. du Breuil, vous n'avez qu'à vous adresser à M. Nicole qui est de vos amis ; c'est lui qui a eu le plus de part à la suppression de mon livre, bien qu'il n'en ait pas été le premier auteur. Mais je puis vous assurer, sans lui faire tort, que c'est l'homme de Paris le moins capable d'en juger, parce qu'il ne s'est jamais appliqué à cette sorte de littérature dont il ignore même les premiers éléments. Soyez persuadé que je ne vous parle point en l'air. On m'a communiqué une lettre qu'il a écrite là-dessus au prélat (Bossuet) qui l'avait consulté et qui lui avait envoyé de son chef un exemplaire de mon livre. » *L. C.*, IV, p. 56.

Après quelques semaines de conférences assez confuses entre Bossuet, les censeurs et R. Simon, le Conseil d'État du roi ordonnait la suppression de l'*Histoire critique du Vieux Testament*, sans en nommer l'auteur, et La Reynie faisait mettre au pilon les treize cents exemplaires dont se composait l'édition. L'acte paraîtra peut-être par lui-même assez notable, pour qu'on ne juge pas inutile d'y arrêter un moment l'attention, et, comme il se trouve que les conséquences n'en sont pas encore éteintes, il ne semblera sans doute pas hors de propos de les apprécier, tant à l'égard de R. Simon lui-même que par rapport à la science dont il est demeuré le représentant.

I

On connaît le mot du Dr Johnson à qui s'avisait de contester la moindre de ses opinions : « Mon fagot est fait : malheur à qui, sous prétexte d'en ôter le moins du monde, viendra en relâcher le lien! » Les théologiens de l'Oratoire partagèrent dès le premier jour les idées de Johnson et de Bossuet : une seule proposition de moins dans le vaste catalogue de ce qu'ils considéraient comme des vérités théologiques, et toute l'orthodoxie leur paraissait en péril. Aussi l'empressement de la congrégation à séparer sa cause de celle du malencontreux exégète fut-il unanime : une lettre du Supérieur, le P. de Sainte-Marthe, à Bossuet pour disculper sa communauté ne parut même pas suffisante, et l'on n'osa pas se reposer sur les témoignages explicites que le prélat rendit aussitôt à la pureté d'une foi si inquiète[1]. Le Conseil de l'Ordre fut réuni, et l'on prononça contre le P. Simon une sentence d'exclusion, qui lui fut signifiée solennellement le 21 mai 1678.

1. Lettre donnée par Bernus, *op. cit.* en appendice.

Certains estimeront peut-être que R. Simon perdait peu à quitter une congrégation dont il avait si médiocrement à se louer jusqu'alors. Moliniste déclaré, pouvait-il regretter beaucoup les augustiniens militants dont il se trouvait entouré à l'Oratoire? N'était-ce pas en somme une bonne fortune de sortir, par quelque porte que ce fût, d'une communauté dont l'oracle était un P. Des Mares, « qui ne pouvait parler des Jésuites sans que la gorge lui enflât », et dont les supérieurs, Senault, Sainte-Marthe ou Séguenot prenaient à tâche de venger par de petites vexations leurs bons amis de Port-Royal contre le trop clairvoyant exégète [1]. A mesure qu'il se livrait plus ardemment à l'étude de la Bible, ne la voyait-il pas devenir l'objet d'une défaveur toujours plus marquée parmi ses confrères, au point que peu d'années après sa mort le P. Morin, de si docte mémoire, s'y trouvait totalement oublié, et tandis que son esprit critique s'affinait toujours davantage, ne dut-il pas être choqué plus d'une fois par la présomption d'un dogmatisme absolu sur les plus ardues questions de la théologie? On a pu écrire à l'entrée de plus d'une communauté religieuse la devise bien connue des moines de saint Bernard : *Janua cœli*; mais il faut avouer qu'à certains jours le commentateur du Nouveau Testament ne dut pas trouver cette porte moins étroite et moins hérissée d'épines que celle dont il est parlé dans l'Évangile.

Cependant, ce serait une erreur de croire que R. Simon reçut d'un cœur léger la grave sentence qui lui était signifiée par ses supérieurs : l'attention extrême qu'il prit à la cacher au public pendant toute sa vie prouve assez la vivacité du coup qu'on lui avait porté : il était religieux par goût, par vocation ; il ne cessa jamais, même dans sa cure de Bolleville, de se considérer comme tel. Il ne faut pas

1. Sur les griefs que R. Simon croyait avoir, à tort ou à raison contre l'Oratoire, voir sa *Vie*, par son parent, Bruzen de la Martinière, en tête des *Lettres choisies*.

d'ailleurs exagérer l'aversion que pouvaient causer à ce combatif les contestations dogmatiques : on y apportait alors presque autant de belle humeur qu'on y mettait en même temps d'âpreté et d'ardeur belliqueuse, et on laissait à ceux qui devaient montrer plus tard si peu de goût pour les discussions des théologiens le souci de s'effaroucher des qualifications théologiques. Qu'on se rappelle plutôt, au fort des débats sur le jansénisme, la représentation demi-sérieuse, demi-burlesque du Triomphe de la grâce sur Jansénius dans les collèges des Jésuites, et, chez les Cordeliers de Louvain, le bel appétit théologique dont les novices accueillaient au réfectoire la lecture du traité augustinien de Conrius sur la Damnation des enfants morts sans baptême. Quelle ample collection de traits plaisants et d'anecdotes tragi-comiques devait rassembler là le P. Simon, il n'est pas malaisé de le deviner. Aussi comment lui supposer le moindre venin contre ses confrères, quand on l'entend parler si gaîment du P. du Johannet, augustinien zélé que ses éternuments sonores, semblables à des coups de canon, à travers le cloître avaient fait surnommer la Bombarde des Jansénistes? Et quand il montrait ce champion de la grâce efficace prenant congé des Pères de l'Oratoire réunis autour de lui pour prendre le mot d'ordre sacré, et leur répétant par trois fois en les embrassant : « Par elle-même, mes Pères, par elle-même! » le moyen de croire que R. Simon ne se sentait pas quelque tendresse de cœur pour une communauté qu'il savait si finement dépeindre? Et puis, il avait là sous sa main, dans cette chère maison de la rue Saint-Honoré, cette admirable bibliothèque qu'il avait classée, cataloguée, et dont il énumérait avec orgueil les manuscrits introuvables partout ailleurs, même dans la bibliothèque du roi. Si l'on ajoute qu'il avait noué à l'Oratoire plus d'une étroite amitié, et que le P. Verjus, le frère d'un jésuite alors célèbre, le P. Bertad, son maître dans la vie religieuse et en même

temps son élève en exégèse, les deux disciples de Descartes, Lami et Malebranche, étaient pour le dédommager amplement des légères tracasseries des augustiniens de parti, on comprendra quelle épreuve ce fut pour l'Oratorien d'être obligé de renoncer brusquement à cet idéal de vie docte et retirée : quand elle n'eût pas fait besoin à son cœur, et répondu aux aspirations les plus intimes de sa conscience, tout le monde sait bien qu'il n'était pas alors d'autre genre de vie pour satisfaire pleinement les goûts d'un homme d'étude, pas d'autre asile pour abriter l'existence laborieuse d'un érudit, né hébraïsant surtout et exégète.

Si la sentence d'exclusion qui mettait brusquement le savant religieux hors de l'Oratoire lui fut pénible, les considérants qui l'appuyaient n'étaient pas à la vérité pour lui en adoucir l'amertume. Le censeur Pirot, à qui Bossuet avait vivement reproché l'approbation donnée à l'*Histoire critique*, s'était empressé de se justifier en affirmant que l'auteur avait fait après coup des additions qui transformaient le premier ouvrage, parfaitement irréprochable à ses yeux, en un ouvrage tout nouveau et absolument hétérodoxe. R. Simon convenait, en effet, que la copie soumise à la censure ne contenait pas quelques pages d'appendice, comme par exemple la critique des Prolégomènes de Walton. Mais comment croire que ces additions, si importantes qu'on les suppose, aient seules contenu ces principes pernicieux, ces thèses redoutables et, selon les termes de Bossuet, « ces mauvaises maximes » qui lui faisaient juger que tout l'ouvrage était à refaire? N'était-ce pas, en effet, l'esprit, la méthode, le caractère strictement historique qu'en condamnait Bossuet, et l'ouvrage n'était-il pas à cet égard un seul bloc que nulle addition ne pouvait réussir à modifier? Le grief invoqué par le censeur n'en fut pas moins retenu par le P. de Sainte-Marthe, et quand il s'agit de libeller la sentence d'expulsion sur les registres

de l'Ordre, on déclara que le P. Simon avait été exclu comme convaincu de duplicité et de mauvaise foi. L'orthodoxie de la Congrégation paraissait sauve et la vigilance du censeur Pirot était mise à l'abri de tout soupçon : maintenant est-il bien sûr que ce docteur de Sorbonne ne fût pas du nombre de ces censeurs qui ne censurent point, et ne ferait-il pas une assez honnête figure entre Tercier, le fameux approbateur de l'*Esprit* d'Helvétius, au XVIIIe siècle, et le censeur Pommereuil qui, sous l'Empire, contresignait de confiance les affiches de la conspiration Mallet? On serait tenté de le croire, si l'on ne se rappelait qu'après tout les hérésies et les impiétés dénoncées par Bossuet étaient d'une espèce assez difficile à saisir, et que de tous ceux qui ont, après lui, parlé des dangereuses erreurs de R. Simon, il est peut-être le seul qui les ait démêlées bien distinctement.

Quant à R. Simon, le parti qu'il avait pris de taire son exclusion de l'Oratoire l'empêcha d'en discuter jamais les motifs réels ou fictifs dans ses écrits. Mais tout ce que ce silence forcé dut lui coûter de contraintes et de sacrifices, il n'est guère possible de l'exagérer. Il semble bien, en effet, qu'à partir de cette époque son caractère se soit quelque peu aigri et que sa plaisanterie soit devenue légèrement acerbe. Le ton épigrammatique, plus fréquent qu'il ne conviendrait peut-être dans des ouvrages de haute et impartiale érudition, déroute parfois et déconcerte, et l'on s'étonne que ce profond critique prenne plaisir à jouer au plus fin avec son lecteur, sinon parfois même à l'égarer par ses malicieux sous-entendus. « C'est un moqueur déclaré » tranchait Bossuet, sans se demander si certaines mesures prises à son endroit n'avaient pas singulièrement contribué à le rendre tel. Le même Bossuet, si sévère pour le trop piquant exégète, n'avait pas assez d'éloges pour célébrer la déférence que témoignait par exemple un Descartes à l'égard des théologiens. On sait,

en effet, quelle crainte salutaire inspiraient au philosophe les Très illustres Maîtres de la Sacrée Faculté, auxquels, non content de leur dédier son livre des *Principes*, il faisait le sacrifice de son grand ouvrage *Du Monde*. Cela ne l'empêchait pas, il est vrai, d'écrire en même temps à son ami Burmann : « Avant tout il faut exterminer cette scolastique, dont les représentants ne connaissent, contre leurs adversaires d'autres armes que le mensonge et la calomnie. Cet art même de calomnier, ils se le sont rendu à tel point familier que, même sans y penser, ils calomnient et ne peuvent faire autre chose que de calomnier[1] ». Certes, de telles vivacités de plume sont toujours demeurées, même dans l'intimité de sa correspondance, étrangères à R. Simon, et nous sommes bien loin de l'ironie discrète qui circule à travers certaines pages des *Histoires critiques*. On peut se demander cependant si les communs adversaires de l'exégète et du philosophe ne se fussent pas, à tout prendre, accommodés plus aisément des diatribes violentes de l'un que de la modération quelque peu narquoise de l'autre.

On sait, en effet, si l'ouvrage de R. Simon fut traité avec plus de clémence qu'il ne l'avait été lui-même personnellement, et s'il put se consoler de ses propres mécomptes par le succès d'une œuvre où il avait mis une si grande part de lui-même. Sans doute, la condamnation avait eu pour premier effet, comme il arrive, d'exciter au plus haut point la curiosité. Quelques exemplaires de l'édition supprimée avaient échappé à la diligence de La Reynie et transportés, puis copiés en Angleterre, ils avaient servi de base à deux éditions hollandaises très rapidement enlevées, malgré les fautes innombrables dont elles étaient semées. Bossuet lui-même que ne quittait jamais la préoc-

1. Lett. de Desc. à Burmann, ms. de Göttingen, cité par M. Blondel, *Lettre sur l'apologétique*, 1896, in-8°.

cupation de sa polémique contre les protestants ne pouvait pas ne pas sentir le prix d'un ouvrage qui établissait si nettement la nécessité de la tradition et réduisait les hérétiques à la reconnaître[1]. De là une sorte d'hommage involontaire, mais singulièrement éloquent rendu à l'*Histoire critique* par son adversaire le plus déclaré, quand Bossuet était entré en conférence avec R. Simon pour lui faire corriger son ouvrage et le mettre en état de paraître en France avec toutes les approbations nécessaires. Mais de quoi s'agissait-il en réalité? de faire imprimer avec le nom de R. Simon les idées exégétiques du prélat, qui, du reste, ne s'en cachait pas, puisque, dans ses lettres à ses familiers, il ne se flattait de rien moins que d'avoir arraché à l'ex-oratorien la promesse de se réfuter lui-même : comme si R. Simon n'avait pris pour devise scientifique aussi bien que pour règle de conduite : *Alterius ne sit qui suus esse potest!* et comme si Bossuet pouvait faire partager de semblables espérances à qui que ce fût, même au censeur Pirot! Chargé d'un nouvel examen du livre, celui-ci en effet après deux ans d'atermoiements, se retirait en passant la main à un autre examinateur qui, disait-il, pourrait approuver l'ouvrage sans avoir l'air de se dédire aussi. Retirer son manuscrit pour l'envoyer à un éditeur de Rotterdam, et en même temps écrire à Bossuet pour le remercier du bon office qu'il avait voulu lui rendre, non sans lui marquer qu'il ne se souciait pas d'être recommandé plus longtemps à la bienveillance des censeurs et que ce qui s'était produit dans le passé lui donnait lieu de craindre pour l'avenir[2] : telle fut la seule réponse de R. Simon, combien dépourvue de malice, on en peut juger, à ces avances plus ou moins sincères où d'autres n'auraient voulu voir qu'une comédie légèrement cruelle et comme un jeu de dupes à peine moins perfide que plaisamment combiné.

1. Bossuet, *Défense de la Tradition*, I, 1, 9.
2. R. Simon, *Lettres choisies*, 3, 264.

En réalité, R. Simon se sentait tenu en suspicion. Troublé, intimidé, découragé, il se voyait obligé de laisser en suspens ses travaux sur l'Ancien Testament, en particulier la traduction de la Bible qu'il avait entreprise, et il lui fallait, en pleine possession de son sujet à la fois et de son talent, de sa méthode aussi bien que de ses instruments de recherche, tourner son inépuisable besoin d'activité du côté du Nouveau Testament. Et là encore que de difficultés n'allait-il pas rencontrer! Combien d'alarmes ne devait-il pas s'attendre à provoquer par sa prétention d'être un savant là où tout le monde se contentait d'être un croyant! Quelles pires aventures enfin pouvait-il bien courir, s'il est vrai que cette terrible accusation d'hérésie qui allait infailliblement retentir encore à ses oreilles soit, au dire de saint Jérôme, la seule qu'on ne puisse accueillir de sang-froid sans une espèce d'impiété?

Versé comme il l'était dans l'histoire des dogmes théologiques, il lui était loisible de repasser dans sa mémoire les condamnations de tout genre qui avaient frappé, avant le sien, tel ou tel système d'exégèse biblique. C'était par exemple au ve siècle la profonde herméneutique d'Origène, avec ses heureux partis pris d'allégorisme, ses hardies adaptations des vieux textes à la philosophie de son temps, ses libres spéculations à l'usage des esprits éclairés, que Justinien avait si puissamment aidé à faire condamner par ses théologiens. Mais la sentence avait ici porté non sur une méthode d'exégèse universellement suivie dans l'Église, mais sur quelques-unes des conclusions dogmatiques qu'en avait tirées le trop subtil Alexandrin; encore la sentence n'était-elle intervenue que longtemps après la mort de l'intéressé, et certains même pouvaient soutenir que cette condamnation n'était pas sans ressembler à une transaction diplomatique, n'étant destinée dans la pensée du prince qu'à gagner à la cause impériale les couvents ennemis d'Origène et protégés, comme l'on sait, par la

patronne officieuse de tous les moines, la plus zélée qu'exemplaire impératrice Théodora. Dans des temps plus récents, c'est l'hypothèse exégétique de Galilée sur les passages de l'Écriture semblant impliquer l'immobilité de la terre que les théologiens du Saint-Office avaient condamnée comme formellement hérétique, *tanquam formaliter haereticam* [1], c'est à savoir comme faisant brèche au système alors admis des vérités théologiques et dérangeant la conception commune qu'on se formait du mystère de l'Incarnation. Mais comment ne pas voir que c'était ici la condamnation d'une certaine exégèse par la théologie, science nettement distincte, tandis que la condamnation de l'exégèse simonienne, et en particulier de cette proposition que Moïse n'est pas l'auteur de tous les livres qui lui sont attribués, n'était et ne pouvait être prononcée qu'au nom d'une autre exégèse, dont on ne se donnait pas au surplus la peine de démontrer l'autorité dogmatique. Condamnées pour des raisons d'ordre très divers, quelques théories spéciales d'Origène n'avaient pas empêché sa méthode exégétique de lui survivre et même proprement de triompher en devenant comme le fond même et la substance de la pensée théologique, jusque chez les Pères qui s'y crurent et s'y montrèrent le plus hostiles. Quant aux opinions de Galilée, ce n'est même pas en s'insinuant par une sourde infiltration dans les écrits des contradicteurs qu'elles avaient fini par vaincre; c'est en forçant par une sorte de contrainte inéluctable leurs propres censeurs à

1. On lit dans un article, devenu célèbre, sur les *Bases de la croyance*, que ce ne sont pas des théologiens, mais des philosophes qui ont persécuté Galilée, et que ce sont des raisons philosophiques qu'ils lui ont opposées. (F. Brunetière, *Revue des Deux-Mondes*, oct. 1896). Les termes de la sentence du Saint-Office ne paraissent pas favoriser la thèse de M. Brunetière. Voir la sentence dans Vigouroux, *la Bible et la Critique rationaliste*, t. IV, p. 478 : « *Omnes dixerunt* » sententiam esse « *formaliter hæreticam, quatenus contradicit expresse sententiis S. Scripturæ in multis locis.* »

les partager eux-mêmes, selon l'énergique remarque de Pascal : « Si l'on avait des observations constantes qui prouvassent que c'est la terre qui tourne, tous les hommes ensemble ne l'empêcheraient pas de tourner, et ne s'empêcheraient pas de tourner aussi avec elle. » Mais l'exégèse historique qu'il venait de fonder, R. Simon pouvait se demander si elle avait quelque chance de résister avec succès à cette autre exégèse, assez puissamment installée dans les esprits pour pouvoir, sans nul considérant, frapper d'anathème toute tentative rivale. Son œuvre était mise au ban de l'orthodoxie : la méthode scientifique nouvellement créée pouvait-elle se flatter de triompher de la méthode vaguement traditionnelle que représentait Bossuet, et la conséquence de sa condamnation n'allait-elle pas être comme une sorte d'interdit jeté sur l'exégèse historique elle-même? C'est l'intérêt d'une étude sur l'œuvre de R. Simon que de provoquer en même temps au passage l'examen d'une telle question.

II

S'il faut en croire de récents critiques, admirateurs d'autant moins suspects de Bossuet qu'ils ne se cachent pas de repousser ses croyances, tout en ne cessant de les recommander éloquemment aux autres, l'adversaire de R. Simon n'a pas donné seulement une preuve de clairvoyance en rangeant l'oratorien parmi « les pires ennemis de sa religion » ; il a fait mieux encore : il a répondu à ses écrits, et la deuxième partie du *Discours sur l'Histoire universelle* est là pour nous consoler de tout ce qu'a pu nous envier la condamnation de l'*Histoire critique*[1]. Si l'on ne va pas encore jusqu'à dire que la sentence de

1. Cf. F. Brunetière, *Etudes critiques*, p. 81.

Bossuet est un aussi beau trait de génie que telle page de l'*Histoire des Variations*, et que l'interdiction du *Nouveau Testament* de Trévoux vaut la *Politique tirée de l'Écriture sainte*, on n'admet pas cependant que l'admiration comporte les moindres réserves, et à ceux qui seraient tentés de regretter la profonde décadence de l'exégèse biblique depuis la fin du XVIIe siècle on oppose victorieusement les propres travaux de Bossuet sur la Bible avec tout ce qu'ils représentent de passion intense, soutenue, infatigable pour cette étude [1].

C'est qu'il y a, en effet, deux manières d'aimer la Bible, et si les uns ont pour l'Écriture une curiosité plus passionnée, elle inspire aux autres une vénération plus tendre, sans qu'il soit possible bien souvent de décider quels sont ceux qui l'aiment véritablement davantage. On connaît l'histoire de ce tournoi exégétique où s'échauffaient à propos d'un texte sacré des théologiens de diverses écoles : un prélat, écartant les docteurs sur son passage, s'en vint baiser les pages du livre divin, et aux hommages non équivoques que rendait à la Bible l'âpre obstination des chercheurs il joignit le témoignage plus touchant de son adoration pieuse. Ce prélat eût pu sans difficulté s'appeler Bossuet. Qui ne sait l'impression unique de clarté et de douceur que lui avait causée, vers la fin de ses études classiques, la première lecture de la Bible latine trouvée pendant les vacances dans la bibliothèque de son père? Combien de fois ne l'a-t-on pas dit, en des termes mêmes que l'on ne peut pas ne point répéter, si l'on veut caractériser ce trait si saillant de son génie? Il resta toute sa vie sur cette première émotion de religieux attendrissement et d'illumination sacrée. Enfant, l'Écriture l'avait en quelque manière révélé à lui-même; jeune homme, il y avait répandu tous les trésors de son imagination, toutes

1. Cf. F. Brunetière, *op. cit.*, p. 75.

les richesses de son cœur, toute sa poésie d'adolescent; apôtre enfin et pasteur des âmes, il en avait fait son arsenal de combat en même temps que son sanctuaire le plus intime. Son goût était naturellement pour une simplicité forte et naïve : la Bible le transportait par cet accent familier et populaire qui lui est propre. Son âme enthousiaste allait d'instinct vers le grand et le sublime : c'était justement le genre de beauté qui s'offrait partout à lui dans les Livres saints. Il n'était pas jusqu'à cet air de vétusté qui n'enchantât son esprit naturellement antique, jusqu'à cette variété infinie d'images qui ne conquît puissamment cette âme chez qui l'imagination était sans égale. Aussi, avait-il quelque sentiment profond à exprimer, un verset se présentait aussitôt à sa mémoire émue, et si le sens en était parfois altéré, jamais le texte sacré n'avait paru plus riche d'idées et de sentiments, et l'on peut dire, plus chargé d'âme. Qu'il ait après cela plus d'une fois admiré les inexactitudes ou les contre-sens de la Bible latine, ce serait la preuve d'un goût littéraire bien étroit que d'en être autrement choqué. Lorsque dans le beau sermon sur la *Parole de Dieu* il entendait des vérités amoindries par l'esprit du monde le fameux *deminutæ sunt veritates a filiis hominum*, ou que dans le sermon sur l'*Ardeur de la pénitence* il faisait trembler son auditoire devant les vengeances de la colombe irritée, au lieu de parler simplement du glaive menaçant de la justice divine qu'a décrit le prophète, qui ne pardonnerait volontiers de semblables erreurs de traduction en faveur d'une telle plénitude d'émotion et d'une telle sublimité de langage? Et que lui eût importé à lui-même le sourire de quelque exégète érudit, d'un R. Simon par exemple, lorsque dans le sermon sur les *Anges gardiens* il transformait les étoiles qui combattirent contre Sisara en anges tutélaires qui nous défendent contre notre ennemi, sans que leur béatitude les abandonne jamais, ou lorsque dans le sermon de

la fête de Pâques, à la date de 1655, il prétendait reconnaître dans les trois *Væ* lancés par l'aigle de l'Apocalypse la menace de la triple concupiscence toujours suspendue sur la tête des enfants d'Adam[1]? Ignorant l'hébreu, étranger à la critique proprement dite, il avait bien autre chose à faire que de rechercher dans la Bible ces superstitieuses minuties de la grammaire dont il se raillait avec un dédain si superbe : elle était l'aliment de sa pensée, la substance de sa vie morale, le livre de chevet, où il avait jour par jour versé son âme tout entière, sa lecture de prédilection à jamais bénie. Aussi quand la mort le vint trouver, elle le trouva pieusement occupé à une traduction des Psaumes en vers : le vœu qu'il avait inscrit en tête d'un de ses écrits sur les Livres saints était exaucé : *Certe in his consenescere, in his mori summa votorum est.*

Les critiques, comme Richard Simon, aiment aussi la Bible : quel livre, en effet, a le don de provoquer à un plus haut point l'incessant travail de leur pensée? Quelle étude soulève à la fois plus de problèmes et répand plus de lumières sur les questions capitales de la conscience humaine, à tel point que la Bible est infiniment plus indispensable à l'intelligence de toute religion que l'Iliade ne l'est à l'intelligence de toute poésie! Si la possession sûre de la vérité totale inspire à un Bossuet une tendresse indicible pour l'Écriture, l'âpre recherche a aussi pour un R. Simon ses délices et son ivresse. Loin de se décourager que son travail soit sans terme, c'est là au contraire comme le secret de sa passion : *Margarita est sermo Dei et ex omni parte forari potest.* Maintenant, que cette

1. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que les libertés exégétiques, familières à Bossuet, ont été reprises par certains de ses récents admirateurs, comme lorsque oubliant le sens du mot *Veritas* dans les Psaumes, on applique le *Veritas Domini manet in æternum* à la conception que Bossuet s'était faite de l'immobilité du dogme chrétien. (Voir E.-S. DE NEUILLY, *Les Psaumes, commentaire et traduction*, Paris, 1897, p. 38.)

curiosité passionnée pour la Bible soit difficilement comprise de ceux qui, comme Bossuet, ne professent pour elle qu'un culte pieux, c'est ce qui ressort de cette différence absolue de points de vue, et l'on peut même ajouter, de tempéraments. Entre Bossuet et R. Simon, le malentendu n'était pas seulement naturel, il était inévitable : tout en paraissant avoir un objet commun d'études, ils parlaient en réalité deux langues différentes, et s'il était possible au critique de saisir la pensée de son adversaire, il était impossible de traduire dans sa langue les idées du critique, si manifestement en avance au surplus sur celles de ses contemporains. De ce malentendu si profond à la surprise et au scandale il n'y avait qu'un pas, et R. Simon put bientôt se convaincre que l'étude qu'il avait estimée la plus louable était de fait la plus féconde en tribulations de tout genre. Ne le plaignons pas trop cependant; R. Simon savoura plus d'une volupté, et s'il est quelqu'un à qui fut douce l'assurance de l'Écriture que, pour grands que soient nos sacrifices, Iahwé a de quoi nous en rendre bien davantage, ce fut assurément le religieux critique à qui l'étude de sa parole se trouvait avoir tant coûté [1]. On raconte dans un des traités du Talmud, que Rabbi Jochanan étant venu à passer près d'un champ qui avait appartenu à ses pères mais qu'il avait vendu pour se livrer à l'étude de la Loi, ses disciples lui demandèrent s'il n'avait pas regret d'avoir aliéné son patrimoine : « A Dieu ne plaise que je préfère ce qui a été créé en un seul jour à ce que l'Éternel n'a pas mis moins de quarante jours à donner aux hommes! » R. Simon eût estimé, comme R. Jochanan, que ce n'était pas payer trop cher, en effet, l'honneur d'étudier la Loi; quant au bonheur plus grand encore d'en scruter les plus lointaines origines, et de rencontrer, pour résoudre quelques-uns

1. 2. *Sam.*, 12, 9; Stern, *Lichst*, Talmud, 36.

des plus épineux problèmes qu'elle soulève, la solution la plus lumineuse et la plus simple qui eût été jamais proposée, c'est un genre de jouissance qu'il eût trouvé toutes les comparaisons du Talmud insuffisantes à exprimer. Maintenant, que l'exégèse simonienne ait encore eu pour plus d'un esprit le charme d'une étude défendue et d'une sorte de curiosité proscrite, c'est un résultat qu'a pu amener la rigoureuse condamnation de Bossuet. Mais en général combien rares semblent-ils avoir été ceux qui jaloux de garder leurs liens avec l'orthodoxie la plus scrupuleuse ont cru pouvoir se hasarder sur le terrain désormais interdit de l'exégèse historique? Combien en peut-on compter qui secouant l'autorité de Bossuet, s'affranchissant de la séduction impérieuse de son éloquence, ont cru pouvoir en critique sacrée reprendre une liberté qui n'avait pas été refusée à un saint Jérôme, mais qui avait fait fondre sur la tête de R. Simon de telles tempêtes? L'histoire de l'exégèse en France depuis la fin du XVIIe siècle est là pour nous apprendre quel put être l'ascendant d'un homme de génie, même dans les matières qui lui sont étrangères, et si l'on doutait de combien une page éloquente l'emporte dans l'opinion commune sur la découverte du plus grand fait ou la démonstration scientifique la plus capitale, il n'y aurait qu'à se rappeler comment la condamnation de l'*Histoire critique* est devenue à peu près à tous les yeux pendant deux siècles la condamnation même de la critique simonnienne et de la méthode historique en exégèse.

Si les études bibliques ont, au dire de quelques-uns, certain droit de se plaindre de la sentence portée par Bossuet, l'apologétique paraît à plus d'un en avoir souffert encore bien davantage. Le rapport étroit qu'elle a toujours soutenu en effet avec l'exégèse, il n'est personne qui l'ignore. Pour s'en tenir au XVIIe siècle, qu'y a-t-il de plus remarquable à la fois et de moins remarqué dans les

Pensées de Pascal que l'effort du grand géomètre pour constituer selon les règles d'une démonstration rigoureuse l'exégèse apologétique, et qui ne sait que s'il nous demande d'abord la plus difficile abdication, le *sacrificium intellectus*, en nous criant avec son énergie familière : Abêtissez-vous! c'est pour nous offrir bientôt cette compensation à son gré inestimable : Vous comprendrez le *chiffre* des deux Testaments ! Quant à Bossuet, c'est encore des Livres saints et en particulier du système si bien lié, ou, comme il dit, du rapport des Deux alliances, qu'il a tiré ses plus puissants moyens apologétiques, dans la seconde partie du Discours sur l'Histoire universelle. Si l'apologie du christianisme est un éloquent appel de la conscience égarée par le péché à la conscience éclairée et guidée par la Révélation, il n'est pas de plus grand apologiste que Bossuet, puisque aussi bien nul n'a eu une plus profonde intelligence des ressources morales de la religion, et si l'on veut apprendre à quel degré de puissance persuasive et contraignante peut atteindre l'apologétique, c'est dans ces pages qu'il faut aller lire la démonstration devenue classique de la vérité chrétienne. Nulle part on n'a mis plus d'éloquence indiscutable au service de cette thèse toujours discutée, que nul ne peut s'écarter de la foi si ce n'est par l'effet de quelque perversité secrète, et que la liberté de penser individuellement en matière de religion ne saurait s'expliquer que par le libertinage des mœurs ou l'orgueil de l'intelligence.

Cependant si l'on rapproche de cette Apologie de Bossuet le *Traité théologico-politique* de Spinoza, dont on nous assure aujourd'hui communément qu'elle est la directe et suffisante réfutation, on ne peut s'empêcher d'éprouver à cette comparaison plus d'un mécompte [1]. Certes Bossuet développe, comme on ne l'a jamais fait

1. F. Brunetière, *op. cit.*, p. 75, sq.

avant lui, ce qu'il appelle « la chaîne de la tradition », mais on se demande si les mailles en sont partout assez serrées, et si l'objection de Spinoza ne se fait pas jour en maint endroit. Lorsque celui-ci, par exemple, pour montrer le caractère purement humain et naturel de l'Écriture, s'efforce de prouver qu'elle n'est rien de plus que la littérature du peuple juif, et que les auteurs sacrés n'ont jamais fait parler Dieu que selon leur tour personnel d'imagination, riant ou sombre, doux ou violent, suffit-il d'opposer à cette théorie des arguments aussi généraux que l'antiquité de la Loi, la majesté des traditions, la suite ininterrompue de la religion révélée? De même encore quand il prétend établir que le surnaturel n'est pour les écrivains hébreux rien autre chose que l'extraordinaire, et que les miracles de la Bible ne sont qu'une sorte de projection de la conscience religieuse qui ne veut voir en toutes choses que l'intervention immédiate et comme la main de Dieu; lorsque, pour préciser davantage, il affirme que des faits comme l'apparition du Seigneur à Agar ou la destruction des cent quatre-vingt cinq mille Assyriens par l'Ange exterminateur sont une manière tout orientale de dire qu'Agar découvrit une source à l'improviste et que la peste détruisit une immense armée, est-ce une réponse aujourd'hui satisfaisante de soutenir en général que les difficultés de l'Écriture sont si aisées à vaincre que, loin de l'ébranler, elles ne servent en réalité qu'à l'affermir? A coup sûr, il sied à Bossuet, plus encore qu'à tout apologiste chrétien, s'il est possible, de ne douter jamais de la religion qu'il professe, mais on aimerait à le voir douter quelquefois des démonstrations dont il l'appuie. Qui ne remarque, en effet, que le parti pris d'opposer à toute objection, non des arguments en somme, mais de véritables fins de non-recevoir, comme l'antiquité des traditions ou les intérêts de la morale, est le moyen le plus sûr de rendre suspecte à la longue la meilleure des causes? Qui ne voit

qu'il y a quelque chose de plus redoutable pour la vérité que les attaques dont elle est l'objet, c'est à savoir l'insuffisance et plus encore, l'arbitraire des procédés d'argumentation qu'on emploie pour la défendre? Qui ne reconnaît enfin que pour réfuter Spinoza, comme pour combattre plus tard Voltaire et Lessing, il n'y a eu en définitive qu'une exégèse possible, l'exégèse historique, celle que venait de fonder précisément R. Simon? Ce qu'il fallait désormais pour soutenir les attaques d'une incrédulité singulièrement méthodique et clairvoyante, n'était-ce pas, en effet, une critique aussi bien informée et non moins pénétrante, armée de méthodes plus rigoureuses encore et d'instruments plus aiguisés? Quand les grands *assembleurs de nuages* du XVIIe siècle allaient répandre sur tous les problèmes religieux une obscurité si profonde, que pouvait-on souhaiter de plus à propos que cette libre vue historique des choses qui permet seule de voir clair en ces questions, parce qu'elle permet seule aussi de se tenir au clair avec soi-même? Enrichir la théologie de points de vue hardis et nouveaux, proposer des solutions inattendues à mille difficultés d'autant plus redoutables qu'on les soupçonnait à peine, démontrer même aux dogmatisants qui croient y voir dans les ténèbres qu'ils prennent simplement la lumière pour le jour, il n'est pas beaucoup de services plus précieux à rendre à l'apologétique, et c'était précisément le but de l'exégèse simonienne « de servir ainsi l'Église, en retrempant ses armes contre des hérésies subtiles et raisonnantes qui tiraient tout leur avantage de l'étude de l'histoire et de la connaissance littérale des textes [1] ». On comprendra que d'aucuns ne réussissent pas à se consoler de la voir frappée ainsi de discrédit par l'autorité d'un grand évêque, et ceux-là ne sont peut-être pas les moins sincères admirateurs de Bossuet.

1. J. Denis, *Bossuet et R. Simon* (*Mémoires de l'Acad. de Caen*, 1870).

S'il fallait en croire enfin certains juges peut-être un peu bien chagrins des choses du passé, ce ne seraient pas seulement l'exégèse, l'apologétique, les divers modes de l'activité religieuse qui auraient plus ou moins pâti du coup d'état théologique de 1678; ce serait la religion elle-même dans ce qu'elle a de plus essentiel et de plus profond. Il faut remarquer, en effet, qu'à partir de cette date, c'en est fait de l'admirable fécondité qui venait de régner dans les sciences religieuses; la grande et forte génération des Jésuites éclairés, si chers à R. Simon, a disparu, et les Petau et les Sirmond, les Labbe et les Halloix semblent avoir emporté avec eux la tradition des libres recherches, la conviction que toute histoire, fût-elle sacrée, tombe nécessairement sous la critique, et cette grande idée enfin que le vrai savant ne saurait faire à aucune convention le sacrifice de son devoir, qui est de trouver et de dire la vérité. Launoy, celui qu'on nommait le dénicheur de saints, mais qui ne fut en réalité que le défenseur des gloires authentiques de l'Église contre les entreprises toujours suspectes des faussaires, Launoy vient de mourir, et il se passera deux siècles avant qu'il se rencontre un seul héritier de sa puissance de labeur, de son courage ingénu et de sa clairvoyance critique. La vie intellectuelle va s'affaiblir singulièrement dans l'Église, et l'on est sur le point de traverser une période d'inertie et de stérilité comme on n'en a vu nul autre exemple, même aux pires heures de son histoire : sera-ce du moins au profit de la vie religieuse? Il faudrait pour le croire, oublier ce qu'a été le XVIIIe siècle; il faudrait s'imaginer que les époques où règne le plus grand silence sont aussi les plus croyantes; il faudrait se persuader enfin que c'est une foi forte et sincère que celle qui s'obtient par le refus de connaître les questions, par l'horreur de la recherche, et pour tout dire, par la paresse d'intelligence. On avait désavoué la critique et condamné le vrai savoir; on aura quelque chose d'infiniment plus

redoutable encore que les pamphlets les plus acérés de Voltaire qu'on s'est mis dans l'impuissance de réfuter, c'est à savoir la complète indifférence religieuse de tout un siècle. Le moyen de s'en étonner quand on songe quel fait intime est la religion dans une vie et quelle harmonie elle exige entre nos croyances et nos facultés, entre notre credo et notre connaissance! Et comment croire que des générations qui se montrent si insouciantes de vérifier les titres de leur foi seront plus jalouses de les conserver et de les défendre contre toute injure? Les convictions de quelques-uns ont beau être énergiques, du moment que la science chrétienne n'est plus là pour résoudre des difficultés sans cesse renaissantes et qui font, combien heureusement! de la vie religieuse un véritable train de guerre, la croyance commune la plus robuste porte en elle un germe de mort, et la vie morale, jusqu'aux extrémités du grand corps, va s'affaiblissant. On avouera que telle apologie, fondée sur le baptême des cloches ou l'analogie de la Trinité avec les Trois Grâces, n'est pas de nature à paraître à tous une compensation suffisante.

On peut répondre cependant que ces conséquences éloignées ou prochaines de la proscription de l'*Histoire critique* sont, en somme, moins attribuables à Bossuet lui-même qu'à l'état d'esprit très général dont il était le représentant. Si, en ce tournant du siècle, Bossuet a réussi, en effet, à imposer ses vues au plus grand nombre, c'est précisément parce que le plus grand nombre se trouvait, peut-être même à son insu, partager ses vues en ces matières. L'illustre prélat, et ce fut là sans doute un des motifs les plus manifestes de la condamnation de R. Simon, était avec une volonté impérieuse un esprit naturellement timide. La critique lui causait comme un frisson intérieur, un secret tremblement pour le dogme traditionnel. On sait la riposte qu'il s'attira le jour où il s'avisa de reprocher à M. de Tréville, esprit fin et cassant, de n'avoir pas de

jointures : Et lui, il n'a pas d'os, répondit M. de Tréville. Ce n'est pas seulement devant les puissances du monde qu'il semblait parfois se montrer quelque peu faible et pliant; il y avait évidemment certaines questions qu'il n'aimait pas à regarder en face, et quand il voyait la science les aborder de front il ne se cachait pas de lui trouver une sorte de familiarité indiscrète avec les origines mystérieuses de notre foi. Ce qu'il fallait à sa conscience religieuse évidemment, ce n'était pas le langage de la sagesse humaine, c'était celui de la volonté divine lui parlant dans le buisson de feu ou sur les hauteurs du Sinaï. Or, on peut le demander, est-il une disposition d'âme plus générale, et en quelque manière plus caractéristique de la conscience religieuse? Tandis que la tradition, la majesté des souvenirs et des noms consacrés exercent sur l'esprit religieux un souverain empire, la critique froisse en lui certains sentiments profonds et mal définis; elle inquiète les pudeurs de l'âme et blesse certaines délicatesses de la foi. La précision critique qui cherche à dissiper les confusions, à débrouiller les notions complexes passe aisément pour témérité; l'ardeur de tout comprendre est tenue pour curiosité frivole, sinon sacrilège; on trouve je ne sais quel air irrespectueux à cette audace méthodique qui aborde froidement toutes les questions, et d'autre part les hésitations d'un esprit juste et mesuré qui, croyant avoir trouvé la clé de maintes énigmes, la propose timidement sans l'imposer sont taxées de scepticisme. Aussi, quand de tels intérêts spirituels sont en jeu, le moyen d'être surpris des procédés sommaires dont on use pour défendre ce qu'on croit être la seule conception légitime de la religion!

On le comprendra mieux encore si l'on se rappelle que Bossuet était avant tout un homme de gouvernement. Ceux qui l'ont défini « un conseiller d'État » n'ont pas après tout si mal apprécié son caractère. Si l'on en dou-

tait, qu'on se rappelle quelle autorité il invoqua précisément contre R. Simon, quand il s'agit d'obtenir de Pontchartrain à l'égard du *Nouveau Testament de Trévoux* les mêmes mesures que Le Tellier avait si complaisamment accordées contre l'*Histoire critique*. Cette autorité, que citait le grand évêque pour faire supprimer les œuvres exégétiques du savant oratorien, c'était simplement celle du lieutenant de police La Reynie : « De telles gens, disait à Bossuet le célèbre organisateur des dragonnades, de telles gens devraient être renfermées comme des pestes publiques [1] », et Bossuet trouvait tout naturel de s'armer contre R. Simon de la sentence de La Reynie : n'était-elle pas émanée d'un représentant de la force publique, dictée par des nécessités de gouvernement, et tout esprit libre et curieux n'entreprenait-il pas, en réalité, contre la tranquillité de l'État? Qu'on ne parle pas après cela du malaise répandu dans les esprits, de la vie intellectuelle suspendue, du trouble même et du désarroi de certaines consciences délicates : qu'est-ce que cela au prix d'une autorité forte? et du moment que religion et gouvernement ne sont qu'un tout indissoluble, comme l'a toujours d'ailleurs professé Bossuet, quel danger plus manifeste que celui de tout perdre, dès là qu'on renonce à tout défendre? Certes, rien n'est irascible comme les opinions théologiques que l'on dérange, et l'on sait si les Docteurs de Sorbonne ou les disciples de Port-Royal ont cultivé l'art de découvrir des propositions suspectes et malsonnantes, de subodorer partout l'impiété ou l'hérésie. Mais Bossuet n'avait pas seulement, comme quelques théologiens de son temps, cette foi d'autorité qui ne connaît pas la science et se montre d'autant plus énergique que ses horizons sont volontairement plus étroits : les principes de sa politique étaient si étroitement liés à sa croyance que toute divergence d'opinions

1. Bossuet, *Lett. à Noailles*, 1702.

devait lui paraître un attentat contre les lois divines et humaines. Uniquement préoccupé de direction des âmes et d'édification, un exégète tel que R. Simon n'était plus à ses yeux un docte religieux, spéculant en vue de la défense de l'Église, sur des sujets qui pour déplaire à Bossuet, n'en étaient pas moins licites : c'était un boute-feu, ou comme disait La Reynie, une peste publique qu'il importait de recommander à l'attention particulière des autorités constituées.

On ne saurait omettre enfin que ce qui a triomphé autant et plus que Bossuet de l'exégèse simonienne, c'est une certaine conception de la religion que Bossuet représentait à merveille, mais dont on ne sait s'il est le seul partisan. Intelligence timide et en même temps homme de gouvernement, Bossuet se trouve caractériser admirablement ce qu'on nomme l'esprit conservateur. Or c'est le propre de la religion d'être une puissance retardante, si l'on veut, mais conservatrice. Si elle résiste à toute innovation, ce n'est pas, comme on l'imagine assez communément, par l'effet de quelques volontés aussi étroites qu'opiniâtres, et il est plus spirituel que juste d'appliquer aux théologiens le mot de H. Börne : « Depuis que Pythagore voua aux dieux un sacrifice de cent bœufs en reconnaissance de ses découvertes, la panique est au camp des docteurs dès qu'il est question d'une idée nouvelle. » Rien n'est plus aisé que de railler le théologien qui se cramponne à ses dogmes : c'est, en réalité, se contenter d'une vue très superficielle des choses. La vérité est que ce n'est nullement la marque d'une théologie bornée, mais le propre de la religion elle-même de servir de frein à l'émancipation illimitée et de fixer notre agitation inquiète. On a comparé le besoin de connaître à un ferment ; rien n'est mieux vu ; mais un ferment ne suffit pas à la vie ; la foi est la substance permanente, seul principe de cohésion et de fixité dans l'histoire religieuse. C'est pour l'avoir com-

pris, c'est pour avoir senti que l'efficace en religion gît précisément dans tout autre chose que la critique, et que la vérité est d'autant plus aimée qu'elle exige plus de foi, que Bossuet a une si notable place entre tous ceux dont le talent apologétique ou oratoire correspond à une profonde conception de l'essence du christianisme; c'est pour avoir retrouvé par un énergique parti pris doctrinal la thèse fondamentale de saint Augustin et jugé hardiment que la religion tient lieu de philosophie et de critique, qu'il a été en somme un digne et complet adversaire de R. Simon.

On le voit, le débat ne fut pas entre deux personnalités, même éminentes par le génie; il s'agissait d'un duel entre deux systèmes, entre deux idées. Duel dramatique au jugement de tous ceux que touchent les choses de la pensée, mais qui le devient encore bien davantage à en considérer l'issue. S'il arrivait, en effet, qu'après deux siècles du plus incontesté triomphe, le vainqueur parût plus atteint par sa victoire même que le vaincu ne le fut jamais par sa défaite, ce ne serait pas une des moindres surprises que réservent parfois les conflits théologiques. Mais combien le coup ne serait-il pas encore plus imprévu, s'il se trouvait qu'avec le temps la défaite semblât prendre en quelque manière les allures et porter les conséquences d'une victoire, et si l'on voyait se vérifier par un exemple sans prix le mot profond de Newman que les énonciations théologiques les plus absolues ont, comme toutes choses, leurs vicissitudes et leurs saisons[1]. Il ne paraîtra pas sans doute de peu de fruit, pour se former à cet égard une opinion, d'étudier avec quelque attention l'*Histoire critique du Vieux Testament*.

(*A suivre.*)

Paris. HENRI MARGIVAL.

1. NEWMAN, *The media Via of the anglican Church*, 1877, p. LVII.

LE
PROLOGUE DU QUATRIÈME ÉVANGILE[1]

III

L'action salutaire du Verbe a été résumée d'abord en termes abstraits, puis elle a été analysée en termes concrets mais toujours généraux, en partant de la prédication de Jean-Baptiste. Jean est venu pour rendre témoignage à la lumière : celui qui était la vraie lumière parut ensuite, et fut mal reçu dans ce monde qu'il a fait; toutefois, il y a eu des âmes qui ont cru, et ces croyants ont pu devenir enfants de Dieu, par la médiation de celui qui était né de Dieu : comment le Verbe sauveur est né de Dieu et comment il a opéré le salut des hommes, c'est ce qui va être maintenant expliqué.

14. Et le Verbe s'est fait chair,
Et il a habité parmi nous,
Et nous avons vu sa gloire, —
Une gloire comme celle qu'un fils unique (peut tenir de son) père, —
Tout plein (qu'il était) de grâce et de vérité.

15. Jean lui rend témoignage,
Et il crie disant :
« C'était lui dont j'ai dit :
Celui qui vient après moi
Est passé devant moi,
Parce qu'il était avant moi. »

16. Car c'est de sa plénitude
Que tous nous avons reçu,
Et grâce sur grâce;

1. Cf. *Revue*, II (1897), 43 et 141.

17. Parce que la Loi a été donnée par Moïse,
La grâce et la vérité sont arrivées par Jésus-Christ.

18. Personne n'a jamais vu Dieu :
L'Unique-Dieu,
Qui est dans le sein du Père,
Nous l'a fait connaître.

Au lieu de « l'Unique-Dieu » (μονογενὴς θεός), on lit dans le texte reçu et dans la Vulgate « le Fils unique » (ὁ μονογενὴς υἱός, *unigenitus filius*).

La liaison de ce paragraphe avec le précédent est facile à saisir dès qu'on adopte la leçon de Tertullien. L'évangéliste vient d'annoncer que le Verbe a paru sur la terre, et il l'a représenté agissant dans le monde comme un être qui en fait partie, comme un agent de salut qui, dans sa mission terrestre, destinée à donner à Dieu des enfants adoptifs, était lui-même né de Dieu. Il va dire en quoi a consisté cette naissance toute spirituelle et toute divine : c'est que le Verbe qui était en Dieu au commencement s'est fait chair, c'est-à-dire s'est fait homme et qu'il a demeuré parmi nous. Rien de plus naturel que cette suite d'idées, et la simple conjonction « et » (καί) suffit pour établir le rapport d'un énoncé à l'autre. S'il n'est pas question du Verbe dans le verset précédent mais de ceux qui, grâce à lui, deviennent enfants de Dieu, l'enchaînement logique des pensées ne laisse pas d'être analogue pour le fond, mais la forme de la déduction est beaucoup moins régulière. Le verset où l'on décrit la naissance spirituelle des croyants devient une sorte de parenthèse qui ne peut introduire la formule : « Et le Verbe s'est fait chair ». Cette formule devra se rattacher grammaticalement et logiquement à ce qui est dit plus haut (v. 12) : « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en lui. » Celui qui donne ce pouvoir n'est pas autre que le Verbe fait chair. Mais ne

semble-t-il pas à tout lecteur non prévenu qu'il y a comme une pensée tombée dans l'intervalle des deux qu'on se voit obligé d'associer, la pensée du *premier engendré*, par qui les hommes de bonne volonté deviennent eux-mêmes fils de Dieu? Bien que l'incarnation du Verbe soit l'explication attendue et préparée depuis le commencement du prologue, il n'en est pas plus naturel qu'elle soit amenée *ex abrupto*, avec une sorte d'emphase et comme pour introduire un développement nouveau, sans rapport immédiat avec ce qui précède. Jean-Baptiste a été présenté de la sorte (v. 6); mais c'est parce que l'Évangile commence réellement à l'endroit où le Précurseur entre en scène. Depuis lors l'évangéliste ne l'a pas perdu de vue et la définition de l'incarnation est étroitement liée au témoignage de Jean. En lisant le verset précédent comme on le lisait au second siècle, on n'est pas obligé d'admettre dans cette partie du prologue un sectionnement que la marche générale du discours ne réclame pas et semble devoir exclure[1].

« Le Verbe s'est fait chair », c'est-à-dire qu'il s'est fait homme. La chair désigne ici l'être vivant, comme il arrive souvent dans le langage biblique, et l'être vivant qu'est l'homme. Il va de soi que l'être corporel en qui le Verbe s'est manifesté était homme et non corps inanimé, homme complet, intelligent et libre, et non animal doué seulement de vie sensible[2]. Cependant la nature matérielle de l'homme est plus directement visée pour mieux marquer les deux extrêmes que réunit l'incarnation : le Verbe éter-

1. Les commentateurs supposent volontiers une liaison *ad sensum* : un simple καὶ suffit, disent-ils, pour amener le grand fait qui est au fond de la perspective esquissée précédemment. Mais reconnaître que le v. 14 fait suite à tout le prologue est avouer qu'il ne fait rigoureusement suite à rien. Divers interprètes ont essayé de le rattacher au v. 4, au v. 9, au v. 11. Voir Schanz, *op. cit.* 94.

2. Cf. Jean, v, 27; viii, 40.

nel et la chair mortelle[1]. Le Verbe est devenu homme, ce qu'il n'était pas auparavant, mais sans cesser d'être Verbe et sans rien perdre de ses divines prérogatives, puisque l'on ajoute aussitôt que les hommes ont vu sa gloire. S'il est vrai que l'évangéliste s'est abstenu de spéculations sur la condition du Verbe en tant que Dieu pendant sa mission terrestre, rien pourtant ne serait plus contraire à son esprit et à ses principes que d'admettre une diminution réelle du Verbe en ce qui regarde son état divin. Les données des Synoptiques, de saint Paul, de saint Jean ne sont pas à juxtaposer par une sorte de combinaison matérielle mais plutôt à superposer, les indications de fait ne devant pas réagir sur les définitions théoriques et celles-ci ne devant porter aucun préjudice à la réalité. On a vu, même en ces derniers temps, plusieurs théologiens protestants admettre que le Verbe incarné s'était privé de sa science, de sa félicité, de sa gloire, de sa conscience même et de son éternité divines, pendant son pèlerinage sur la terre : c'est pour cela que le Sauveur n'aurait pas connu le jour du jugement, que ses connaissances humaines auraient été limitées, et c'est en ce sens que, d'après saint Paul, le Christ aurait dépouillé « la forme de Dieu » pour prendre « la forme de serviteur » et se serait « abaissé lui-même en devenant obéissant jusqu'à la mort[2] ». Sorte de monophysisme terre à terre, aussi peu rationnel que théologique. Les Évangiles nous montrent Jésus agissant : c'est le Christ de l'histoire. Saint Paul et

1. II Clem. 9, 5 : Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ. Maldonat, *op. cit.* II, 414 : « Veram ego rationem (quamobrem Joannes potius dixerit *Verbum caro*, quam *Verbum homo factum est*) esse arbitror quod hominem Verbo opponere voluerit, id est infimum summo. »

2. Ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ..... ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ... ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου. *Phil.* II, 6-8 ; cf. II *Cor.* VIII, 9. Sur les diverses conceptions de la *kenose*, voir Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 480-482.

saint Jean complètent cette connaissance historique par une notion métaphysique de la personnalité suréminente de Jésus : cette notion doit servir à expliquer les faits, non à les supprimer, et réciproquement les faits doivent être compris à la lumière de la théorie et n'être pas employés à en contrôler le principe. Les apôtres théologiens comparent deux états du Christ, son état éternel et son état temporel, et la comparaison affecte nécessairement la forme d'une histoire successive dont l'état éternel constitue le premier moment. Mais on n'est pas autorisé à transporter dans l'ordre des faits ce qui est relation métaphysique, ni dans l'ordre métaphysique ce qui est matière de fait. Le dépouillement du Fils de Dieu fait homme et son incarnation expriment la relation de la divinité avec l'humanité de Jésus, non une transformation réelle de sa vie divine. C'est l'adaptation de la théologie à l'histoire, du transcendant au sensible : ce n'est pas matière d'histoire ni d'observation critique.

En disant que le Verbe a demeuré parmi nous, l'évangéliste se place au point de vue de la manifestation publique du Verbe en Jésus, point de vue qui domine tout le prologue et rend oiseuse la discussion sur le rapport de l'incarnation, regardée comme fait initial de la vie de Jésus, avec la donnée synoptique de la conception virginale. Le Verbe a demeuré parmi nous, comme autrefois Dieu, présent dans l'arche, habitait au milieu de son peuple[1]. Le mot « nous » se rapporte à la génération contemporaine de l'auteur et spécialement au cercle des disciples, puisque ce sont ces derniers seulement dont on peut dire qu'ils ont vu la gloire du Verbe incarné. L'évan-

1. Καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. « Credo.... voluisse Joannem verbo a tabernaculo deducto significare Verbum Dei non tanquam indigenam in patria sua, sed tanquam hospitem et peregrinum in aliena apud nos ad tempus tantum habitasse. » Maldonat, *op. cit.*, II, 415. Cf. II *Pier.* I, 13.

géliste parle comme un témoin oculaire de la vie de Jésus, et les personnes qu'il s'associe doivent être dans les mêmes conditions. Toutefois, la distinction des anciens disciples qui ont vu, et des fidèles qui depuis ont cru sans avoir vu, n'est pas accentuée dans ce passage, si bien que le témoignage apostolique, le seul qui serait visé si l'on interprétait le texte à la rigueur, se confond presque dans la perspective avec le témoignage de la chrétienté contemporaine, pour constituer le témoignage unique de ceux qui ont vu Jésus, la distance qui sépare l'âge proprement apostolique de l'époque plus récente où écrit l'auteur étant hardiment supprimée ou négligée comme accessoire.

Les témoins de Jésus ont vu la gloire du Verbe incarné, c'est-à-dire la gloire du Verbe pour autant qu'elle s'est manifestée dans les miracles, l'enseignement, la mort et la résurrection du Sauveur. Ils ne l'ont pas seulement contemplée de leurs yeux, ils en ont eu l'intelligence et ils en ont recueilli le fruit. Cette gloire n'est pas simplement la gloire de Dieu, ni les attributs divins du Verbe, mais tout ce qui a paru de divin dans la carrière terrestre de Jésus. Tout cela, considéré comme un reflet de la gloire dont le Verbe jouit éternellement près de Dieu, est la gloire qu'ont vue les disciples du Sauveur. C'est une gloire telle qu'un fils unique peut la recevoir de son père. Les mots « unique » (μονογενής) et « père » sont ici des termes de comparaison, quoique la pensée de l'évangéliste se porte en fin de compte sur l'unique Fils qu'est Jésus et l'unique Père qu'est Dieu[1]. Jésus est l'Unique engendré, le seul Dieu né de Dieu ; à ce titre il participe infiniment

1. Ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. L'absence d'article oblige à considérer ces mots comme noms communs ; le mot « père » est employé plus loin avec l'article (v. 18) pour désigner le Père céleste. Il devrait en être de même ici, pour le cas où ὡς ne serait pas un terme de comparaison et serait à traduire par « en qualité de ». Cf. Meyer-Weiss, *op. cit.* 69 ; Holtzmann, *op. cit.*, 36.

à la gloire divine, tout comme un fils unique recueille en partage les biens de son père. Car il s'agit toujours du Verbe incarné, de la manifestation temporelle de la gloire du Père en Jésus Fils de Dieu[1]. Le Verbe fait homme a paru à ceux qui ont vu sa gloire tout rempli de la grâce et de la vérité divines[2]. La grâce et la vérité ne sont pas seulement la bonté miséricordieuse et la véracité de Dieu[3], mais principalement les dons divins du salut et d'abord celui de la vraie connaissance de Dieu. Ces biens étaient dans le Verbe incarné pour être communiqués à ceux qui voudraient le recevoir.

C'est au Verbe incarné que Jean-Baptiste a rendu témoignage, ou plutôt, pour parler comme l'Évangile, qu'il « rend témoignage ». Le point de vue idéal de l'évangéliste apparaît clairement en cet endroit. Jean-Baptiste lui sert d'argument, et voilà pourquoi Jean-Baptiste parle maintenant, il témoigne pour les lecteurs de l'Évangile. Il dit du Verbe incarné, en se référant à une déclaration antérieure, parallèle à ce que nous lisons dans les Synoptiques[4] : « C'était lui dont j'ai dit : Celui qui vient après moi est passé devant moi, parce qu'il était avant moi[5]. » On ne peut voir dans ces paroles qu'un résumé du témoi-

1. « Loquitur autem Joannes, ut opinor, de Verbo etiam quatenus homo erat : nam etiam ut homo unigenitus erat Dei et omnem ejus gerebat gloriam. » MALDONAT, *op. cit.*, II, 417.

2. Les mots πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας se rapportent logiquement à ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ. Pour l'emploi irrégulier du nominatif dans un cas semblable d'apposition, cf. MARC, XII, 40 ; *Phil.*, III, 19.

3. Le rapprochement avec « la miséricorde et la fidélité » חסד ואמת si souvent mentionnées dans l'Ancien Testament a donc plus d'apparence que de réalité.

4. Cf. MARC, I, 7-8 ; MATTH., III, 11 ; LUC, III, 16.

5. Οὗτος ἦν ὃν εἶπον·
ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος
ἔμπροσθέν μου γέγονεν,
ὅτι πρῶτός μου ἦν.

La leçon ὁ εἰπών (dans B C) au lieu de ὃν εἶπον, est une correction

gnage rendu à Jésus par Jean-Baptiste et dont on lira plus loin le détail. Ce résumé ne laisse pas d'être fait selon l'esprit de l'évangéliste plutôt que selon la lettre des discours attribués à Jean par la tradition. Pour en bien comprendre la portée, il faut distinguer dans l'exposé du quatrième Évangile deux moments qui correspondent à ce que les Synoptiques racontent touchant les discours de Jean sur le Messie et le baptême de Jésus. De même que Jean-Baptiste dit dans les Synoptiques, avant que Jésus se présente au baptême : « Un plus fort que moi vient derrière moi, et je ne suis pas digne de dénouer les cordons de ses souliers » ; de même, dans le quatrième Évangile, le Précurseur, avant d'avoir vu Jésus, a fait une déclaration touchant le Messie plus grand que lui-même, qui vient après lui, et il explique cette supériorité du Messie à venir par son origine éternelle, circonstance qui n'est pas dans les Synoptiques mais qui s'accorde bien avec la doctrine générale du quatrième Évangile et notamment avec les principes formulés dans le prologue. La rencontre avec Jésus est venue ensuite. Parmi les trois Synoptiques, saint Mathieu seul fait entendre expressément que Jean a reconnu le Messie en Jésus, et le quatrième Évangile s'accorde ici avec le premier. Quand Jean-Baptiste a vu descendre le Saint-Esprit sur Jésus, il a reconnu en lui le Messie éternel qu'il attendait et dont il avait annoncé la venue. L'évangéliste prend à ce second moment le témoignage de Jean, en lui faisant rappeler le premier. Dans ce premier moment il semblerait que le Précurseur vise déjà un fait accompli en disant que celui qui vient après lui est passé devant lui ; mais il n'en use ainsi que pour marquer plus d'assurance dans sa prophétie. Le Messie est encore à venir et par conséquent la supériorité qu'il

maladroite de recenseurs qui ne comprenaient pas comment les paroles citées pouvaient avoir été dites auparavant par Jean-Baptiste. Le ms. ℵ omet tout à fait ὃν εἶπον.

doit avoir sur le Précurseur ne paraîtra que plus tard [1].

La formule : « celui qui vient après moi », pour désigner le Messie, est empruntée à la tradition synoptique. L'assertion : « il est devenu avant moi », équivaut à ce qu'on lit dans les trois premiers Évangiles : « il est plus fort que moi, et je ne suis pas digne de dénouer ses sandales. » Cette assertion n'est pas à entendre de la préexistence du Messie relativement à Jean-Baptiste, ou bien l'on émousse la pointe du discours. La tournure de la phrase est énigmatique à dessein, mais non pour induire le lecteur à contre-sens. On veut que les propositions « après » et « devant » soient à prendre toutes les deux comme indiquant la circonstance du temps [2]. Mais les deux mots grecs (ὀπίσω, ἔμπροσθεν) ont originellement rapport à l'espace, et, même dans le cas présent, la traduction littérale du texte serait : « Celui qui vient *derrière* moi est devenu *devant* moi. » Il vient derrière et par conséquent semblerait être l'inférieur de celui qui le précède, et il se trouve devant parce qu'il lui est infiniment supérieur. Cette supériorité lui vient de ce qu'il existait réellement avant Jean-Baptiste, c'est-à-dire dès l'éternité [3]. L'idée serait singulièrement affaiblie si la préexistence était indiquée dans les deux derniers membres de la phrase : « il est arrivé avant moi, parce qu'il était avant moi. » Jean ne proclame-

1. « Credo ego ad divinam praedestinationem ordinationemque referendum, tanquam dicat : *Ante me factus est*, id est praedestinatus, designatus, constitutus est a Deo in majore dignitatis gradu, ut rex, ut redemptor sit, cum ego redemptoris tantum minister sim. » Maldonat, *op. cit.*, II, 422.

2. Meyer-Weiss, *op. cit.* 71.

3. Πρῶτος équivaut ici à πρότερος, il ne semble pas qu'on soit autorisé à introduire d'autre idée que celle de priorité, et à parler de primauté absolue. Le Messie est dit premier par rapport à Jean-Baptiste. Si « premier » signifie « supérieur », le dernier membre de la phrase n'explique plus le précédent et ne fait que le répéter.

rait pas la supériorité du Messie sur lui-même, son Précurseur, et l'expression : « il est devenu avant moi » conviendrait assez peu pour désigner l'activité du Verbe avant l'incarnation, pour autant que l'évangéliste voudrait aborder ce sujet. Si on la rapporte à l'origine même du Verbe, elle est encore moins satisfaisante et favorise l'interprétation que lui donnaient les ariens ; le Verbe aurait été créé avant Jean-Baptiste. Telle n'est pas certainement la pensée de l'auteur.

Ce témoignage du Précurseur est ordinairement regardé par les interprètes comme distinct de celui qui est rapporté ensuite. Les uns y voient un discours que Jean-Baptiste a réellement tenu dans une circonstance donnée [1]. Les autres y voient une pure fiction de l'évangéliste qui a prêté à Jean sa propre conception du Verbe éternel [2]. D'un côté, on essaie de prouver que Jean a pu trouver l'idée du Messie préexistant dans l'Ancien Testament [3], ou la concevoir par illumination prophétique [4], et tenir le discours qui lui est attribué. D'autre part, on allègue le rapport étroit de ce témoignage avec l'ensemble du prologue, dont la doctrine ne peut, sans la plus grande invraisemblance et sans une sorte d'anachronisme flagrant, être jugée celle du Précurseur. Il ne semble pas que cette discussion ait une raison d'être, car l'évangéliste ne prétend pas reproduire des paroles qui auraient été prononcées dans une circonstance donnée, mais le sens général du témoignage rendu à Jésus, c'est-à-dire au Verbe incarné, par Jean-Baptiste. Le témoignage est analysé dans le prologue par manière d'argument ; il n'est pas surprenant que cette analyse

1. Voir Schanz, *op. cit.* 103.

2. Strauss et autres critiques plus récents. Cf. Holtzmann, *op. cit.*, 37.

3. En la tirant des prophéties messianiques : Mal., iii, 1 ; Mich., v, 1 ; Is., vi ; Dan., vii, 13.

4. Schanz, *loc. cit.*

porte la marque de celui qui l'a faite et qui l'adapte à sa démonstration. Elle indique la portée que prend le témoignage du Précurseur dans la pensée de l'évangéliste, et ne nous renseigne pas autrement sur la forme et les particularités historiques de ce témoignage. Une référence directe à l'histoire serait inexplicable en cet endroit et y introduirait un désordre réel [1], tandis que, si le témoignage du Baptiste est visé dans son objet et ses conséquences, non dans sa forme et sa réalité historiques, la suite logique du développement n'est interrompue qu'en apparence. Le Verbe s'est fait chair et l'on a vu sa gloire : Jean est le premier témoin de cette merveille et il en garantit la vérité; après cela, les autres témoins ont eu part aux trésors de grâce et de vérité apportés par le Verbe.

« Car c'est de sa plénitude que tous nous avons reçu », que nous avons reçu « grâce sur grâce ». Ces paroles n'appartiennent plus au discours de Jean ; mais, comme le discours lui-même n'est qu'un élément dans la thèse de l'évangéliste, on conçoit qu'il ne soit pas strictement délimité. L'explication ne se rapporte pas au contenu du témoignage qui vient d'être signalé, comme si la supériorité du Messie était justifiée par le don de la grâce [2], ni au fait du témoignage, comme si Jean lui-même devait être compris parmi ceux qui ont reçu le don divin [3], mais à ce qui a été dit plus haut du Verbe incarné, « plein de grâce et de vérité ». Le Verbe s'est fait chair : nous avons à cet égard le témoignage de Jean, qui a vu l'Esprit descendre sur Jésus. Il était plein de grâce et de vérité, car tous, tant que nous sommes, disciples et croyants, nous avons reçu de sa plénitude les grâces abondantes qui nous

1. Holtzmann, *op. cit.* 38.

2 Opinion très commune, la seule soutenable pour ceux qui voient dans ce v. la suite du discours de Jean. Cf. Origène, *In Ev. Joannis*, VI, 6 (Brooke, I, 116).

3. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 73.

ont été données. La formule « grâce pour grâce[1] » est à entendre dans le sens de « grâce sur grâce », puisque le mot « grâce » ne peut être pris en deux sens différents[2], comme pour indiquer un changement dans l'économie des faveurs divines. Les grâces se succèdent sans épuiser la plénitude du trésor que le Verbe incarné a ouvert pour ses fidèles.

La grâce est par excellence le don du Verbe fait chair. Si la Loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. L'évangéliste ne veut pas tant prouver la supériorité de Jésus-Christ sur Moïse, supériorité qui n'a pas même besoin d'être indiquée, puisque Jésus-Christ est le nom historique du Verbe incarné, que de faire ressortir la prééminence de l'Évangile relativement à la Loi. Qu'est-ce que la Loi, sinon la volonté de Dieu manifestée au peuple juif par le ministère de Moïse? Ce que Jésus apporte n'est pas un commandement, mais un don, le don du salut, la vraie grâce, et le don de la vérité, de la pleine connaissance de Dieu. La Loi réclame des serviteurs, et les serviteurs ne savent pas ce qui fait leur maître; les disciples de l'Évangile sont les amis de Jésus, qui leur a révélé tout ce qu'il a appris de son Père[3]. La grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ : on ne dit pas qu'elles ont été données, comme la Loi[4], et ce n'est pas seulement parce que l'idée de don

1. Καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.

2. Schanz, *op. cit.*, 105. Les anciens interprètes qui ont voulu trouver là deux grâces différentes sont très divisés sur l'objet de l'une et de l'autre : grâce commune et grâce prophétique, grâce et gloire, grâce de l'Ancien Testament et grâce du Nouveau. « De quorumdam interpretatione qui exponunt *gratiam pro gratia*, id est gratis, aut gratiam non pro natura sed pro gratia, et ut illi dicunt, sub ratione gratiae, nihil dico gravius quam esse subtilem. » Maldonat, *op. cit.*, II, 424.

3. Jean, xv, 15.

4. Ὅτι ὁ νόμος διὰ Μουσέως ἐδόθη,
ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

est déjà contenue dans le mot de grâce [1], mais parce que la grâce n'est pas un don qui serait censé en remplacer un autre et se manifester une fois pour toutes ; elle est un don unique en son genre, inépuisable dans sa distribution, perpétuel dans sa durée, qui n'est venu et ne vient que par Jésus [2].

En introduisant le nom de Jésus-Christ, l'évangéliste touche au terme qu'il poursuivait depuis le commencement du prologue : l'identification expresse du Verbe éternel avec Jésus de Nazareth, le Messie. Désormais il ne sera plus question du Verbe, et Jésus occupera seul l'attention du lecteur ; mais celui-ci est bien averti de ce qu'est Jésus, et si le nom même du Verbe ne se rencontre plus dans la suite du livre, la doctrine du prologue ne cessera pas de dominer les récits et les discours qui constituent l'Évangile *spirituel* [3].

Une seule chose reste à dire, pour expliquer en quoi consiste la vérité procurée aux hommes par Jésus, le Verbe fait chair, et comment lui seul a pu la leur communiquer. Nul homme, pas même Moïse, n'a pu voir Dieu en son essence. Il n'y avait pour le révéler aux hommes que l'Unique engendré, qui est dans le sein du Père. C'est par lui que l'on connaît Dieu véritablement, par lui seul qu'on peut le connaître. Il est l'unique Révélateur, comme il est l'unique Sauveur. Il est la vie, la lumière, la grâce ; il est la vérité. Avec ce dernier trait, les prémisses de l'Évangile sont définitivement posées ; la démonstration va se faire par le détail, au moyen de faits choisis et de discours appropriés, jusqu'à ce qu'on arrive à la conclusion : « Ceci

1. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 75.

2. Holtzmann, *op. cit.*, 39. « Moyses acceptam ab alio id est a Deo legem iis quibus tradere jubebatur tradidit, Christus gratiam non accepit sed fecit, quia ipse fons erat gratiae. » Maldonat, *op. cit.*, II, 426.

3. Εὐαγγέλιον αἰώνιον, οἰκείως ἂν λεχθησόμενον πνευματικόν. Origène, *op. cit.*, I, 7 (Brooke, I, 11).

a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour que, croyant, vous ayez la vie en son nom [1]. »

Dieu est invisible par nature. Nul mortel ne l'a contemplé. Comment faut-il comprendre les théophanies de l'Ancien Testament? Les patriarches n'ont-ils vu qu'une image sensible de Dieu? S'il fallait étendre à toutes les théophanies anciennes ce qui est dit plus loin au sujet d'Isaie [2], on pourrait croire que les patriarches et les prophètes ont vu la gloire du Verbe [3]. L'auteur qui n'a pas insisté dans le prologue sur le rôle du Verbe depuis la création, aurait néanmoins conçu le Verbe comme le médiateur de toute la révélation. Cette idée, que beaucoup d'anciens Pères ont adoptée, n'a rien que de conforme à la notion même du Logos. C'est par son Verbe que Dieu a créé le monde; c'est par son Verbe qu'il a parlé aux hommes, avant que le Verbe lui-même se fît homme pour la révélation dernière de Dieu.

Celui qui apporte cette révélation est qualifié de « Monogène divin » dans les manuscrits les plus autorisés [4], dans saint Irénée [5], Clément d'Alexandrie, Origène et plusieurs anciens Pères. La leçon plus facile, « le Fils unique », est aussi très anciennement attestée par les témoins occidentaux. A ne considérer que les garanties extrinsèques, on pourrait hésiter entre la leçon orientale et la leçon occidentale, et se demander, pour finir, si la rédaction primitive n'aurait pas été : « Le Monogène qui est au sein du Père. » Les uns auraient complété la pensée en ajoutant le mot θεός à μονογενής, et les autres en ajoutant υἱός [6]. Mais

1. Jean, xx, 31.
2. Jean, xii, 41.
3. Cf. Jean, xiii, 56.
4. Μονογενὴς θεός. Leçon des mss. ℵ,B,C,L. Leçon commune : ὁ μονογενὴς υἱός.
5. S. Irénée a aussi l'autre lecture.
6. Hypothèse de Resch, *op. cit.*, 65. « L'absence de l'article dans les

cette hypothèse radicale compromet visiblement l'harmonie de la phrase, elle ne tient pas compte de ce que la seconde leçon ne s'offre pas à la critique dans les mêmes conditions que la première, puisque l'addition de θεός introduirait une difficulté au lieu d'une explication, tandis que la seconde rend au contraire la lecture facile et se présente plutôt comme une addition réfléchie, à cause de l'article qui est placé devant μονογενής. La diversité des leçons peut être expliquée d'une façon plus satisfaisante. Il est évident que la leçon orientale donne un très bon sens et termine convenablement le prologue. Le Verbe incarné a déjà été désigné plus haut, quoique d'une façon indirecte, comme le Monogène de Dieu, et, dès le commencement du prologue, le Verbe a été présenté comme Dieu. Ces deux termes importants se trouvent réunis fort à propos dans la conclusion pour expliquer comment Jésus-Christ a pu faire voir Dieu aux hommes : il est le Monogène à qui Dieu fait part de la gloire divine, et qui est Dieu de toute éternité ; son apparition sur la terre est la manifestation de Dieu ; par ses discours, ses miracles, tout ce qu'il fait, il montre Dieu à qui veut le voir. Et si la désignation de « Monogène divin » s'accorde parfaitement avec ce qui précède, il n'en est pas tout à fait ainsi du « Fils monogène », car la formule ὁ μονογενὴς υἱός ferait supposer que le Verbe incarné a déjà été auparavant signalé comme Fils, ce qui n'est pas ; elle devrait servir à expliquer pourquoi Jésus révèle Dieu aux hommes, et elle ne l'explique pas, attendu que la qualité de Fils ou même de Fils unique, sans autre indication, ne nous apprend pas pourquoi Jésus est à même de révéler Dieu [1].

plus importants documents est fatale à l'idée que θεός aurait été substitué accidentellement à υἱός. » WESTCOTT-HORT, *op. cit.*, appendix, 74. Ce fait paraît également défavorable à l'hypothèse de Resch.

1. HORT, *Duo Dissertationes*, I (Cambridge, 1876), p. 14. Cf. HARNACK, *op. cit.*, I, 720, n. 1.

Tischendorf observe que l'attribution du nom de Dieu à Jésus répond à une tendance naturelle des chrétiens, et il remarque en même temps que la leçon orientale a quelque chose d'un peu étrange [1]. Disons que l'introduction du mot Dieu n'aurait rien que de naturel dans un endroit où il ne rendrait pas plus difficile l'intelligence du discours; mais que la substitution du mot « Dieu » au mot « Fils » dans le cas présent est d'autant plus invraisemblable que, de prime abord, le mot « Fils » donne à la phrase un sens plus facile que le mot Dieu. Une théologie quelque peu lourde a pu et peut encore s'étonner de μονογενὴς θεός : faut-il donc prendre θεός pour une épithète? Dès qu'on traduit : « Le Verbe était Dieu » par « le Verbe était une personne divine », on est plus satisfait du Fils monogène que du Monogène-Dieu. C'est ce qui a fait la fortune de la leçon occidentale, après lui avoir donné naissance. Mais si l'on s'en tient au sens strict du texte, l'anomalie qui choquait Tischendorf disparaît. « Le Verbe était de nature divine... Nul n'a vu la Divinité. Un Monogène de nature divine [2] a révélé (Dieu). » La personnalité du Verbe n'est pas indiquée dans la qualification de θεός, mais par son rapport avec Dieu, le Verbe étant « en Dieu », et distinct de lui, c'est-à-dire du Père. On ne comprendrait guère l'emploi si fréquent de la formule μονογενὴς θεός dans l'ancienne littérature chrétienne si elle n'avait pas une origine scripturaire. Les ariens s'en servaient comme les orthodoxes, et peut-être a-t-elle paru à plusieurs de ceux-ci avoir un son arien.

Le Monogène divin est dans le sein du Père. Les anciens commentateurs entendaient volontiers le participe ὁ ὤν de la présence éternelle du Fils dans le Père, tandis que les critiques modernes, ne croyant pas pouvoir traduire

1. *Op. cit.*, I, 746.
2. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 76.

ὁ ὤν par « qui était », et l'entendre du Verbe avant l'incarnation, le rapportent au présent de l'évangéliste. Au commencement le Verbe était en Dieu ; et il y est encore maintenant, étant retourné au sein du Père. Cette interprétation paraît devoir être admise, pour autant qu'il s'agit de déterminer le sens précis du texte et non la question théologique de la permanence du Verbe auprès du Père pendant la vie terrestre de Jésus. Un passage parallèle, qu'on pourrait citer à l'appui de l'interprétation ancienne, donne lieu à la même difficulté. « Nul n'est monté en ciel, lit-on dans le discours à Nicodème, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est au ciel [1]. » Les derniers mots : ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, manquent dans plusieurs anciens témoins, mais ils paraissent nécessaires pour l'équilibre de la phrase. Ainsi Jésus parlerait de lui-même comme étant actuellement au ciel. Mais il faut tenir compte du caractère impersonnel que prend le discours à partir de cet endroit. Jésus a commencé le discours ; l'évangéliste le continue avec lui et pour lui. Dans un cas comme dans l'autre, saint Jean proclame l'impuissance des hommes à connaître Dieu en lui-même : nul n'a jamais vu Dieu, nul n'est monté au ciel ; celui qui l'a révélé aux hommes, c'est le Monogène divin, celui qui est descendu du ciel, celui qui est au ciel, dans le sein du Père. Le rapport métaphysique et absolu du Verbe avec Dieu n'est pas ce qui préoccupe l'évangéliste lorsqu'il parle du Verbe révélateur, et l'on peut dire qu'il n'y a pas égard en décrivant, pour l'unité de la perspective, comme une histoire du Verbe dont l'éternité marque le premier moment, la création le second, l'incarnation le troisième, et le retour au Père le quatrième et dernier. Il est donc plus conforme au schéma de cette histoire figurée d'entendre du Messie glorieux, du Verbe retourné à Dieu qui l'a envoyé, les

1. Jean, III, 13.

paroles : « qui est au sein du Père », « qui est au ciel ». Certains interprètes [1] jugent que ce sens est insinué dans notre passage par l'emploi de la préposition εἰς, qui implique mouvement et qui marquerait le retour du Verbe incarné près de son Père. Cependant, comme le participe ὤν exclut l'idée d'une démarche, il ne paraît pas possible que le mouvement impliqué dans la proposition εἰς ait une telle amplitude. Ce mouvement est celui de l'enfant qui se presse contre le sein de son père ou de sa mère, étant serré dans leurs bras [2], non de l'enfant qui arrive du dehors pour se mettre sur leurs genoux. La proposition incidente a pour objet de montrer l'union intime du Père et du Fils. Il n'en reste pas moins que le Monogène divin, ayant révélé Dieu aux hommes sur la terre, est censé reprendre auprès de Dieu son Père la place qu'il y a eue dès l'éternité [3]. Dans la perspective évangélique et dans le langage chrétien, la présence du Verbe incarné sur la terre semble être une interruption de sa vie céleste. Autant il est peu légitime d'inférer de là une interruption ou une altération réelle de la vie divine dans le Verbe, autant il serait contraire à la vérité historique de supposer dans le texte, et même dans la pensée de l'auteur, toutes les distinctions qu'une théologie exacte nous oblige à mettre dans le commentaire doctrinal de l'Évangile.

On ne doit pas s'étonner que l'évangéliste porte son regard au delà des limites où s'enferme la narration synoptique. Il n'écrit pas une histoire de Jésus, mais plutôt un traité de la connaissance de Jésus. C'est pourquoi il va de l'éternité à l'éternité, du Verbe auprès de Dieu à Jésus dans le sein du Père. Il a formulé d'abord ce qu'on pourrait appeler la métaphysique de l'Évangile : le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, est venu sur la terre apporter

1. Meyer-Weiss, *op. cit.*, 77 ; Holtzmann, *loc. cit.*
2. Cf. Luc, xi, 7 : τὰ παιδία μου μετ' ἐμοῦ εἰς τὴν κοίτην εἰσίν.
3. Ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός répond à καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν

la vie et la lumière aux hommes. Puis il s'est repris afin d'expliquer plus précisément cette définition, et il l'a développée en la rattachant au commencement terrestre de l'histoire évangélique : l'homme inspiré qui s'appelait Jean est venu pour rendre témoignage à la lumière, dans le temps même où elle se manifestait sur la terre ; celui qui était la lumière a été mal reçu dans le monde qui pourtant est son œuvre ; mais il y a des hommes qui ont cru en lui, et qui par lui sont devenus enfants de Dieu ; il leur a procuré cette grâce, étant lui-même né de Dieu, car il était le Verbe fait chair, et c'est ainsi qu'il a pu de sa plénitude leur donner la grâce et la vérité, en même temps qu'il leur révélait Dieu. Les ténèbres n'ont pu arrêter la lumière. Le Verbe incarné, Monogène divin, est rentré dans le sein du Père, et maintenant ceux qui croient en lui ont la vie par lui et triomphent de la mort après lui. Ainsi la seconde partie du prologue est parallèle à la première : toutes les deux partent de l'éternité, la patrie du Verbe, pour arriver au combat qu'il a livré aux ténèbres, lui la lumière, et pour conclure au triomphe qui le ramène à son séjour naturel, en Dieu, où il sera suivi par les siens [1]. La substance du quatrième Évangile est tout entière dans ces données.

Neuilly-sur-Seine. ALFRED LOISY.

1. Cf. JEAN, XVII, 24.

LE COMMENTAIRE DE SAINT JÉROME

SUR DANIEL[1]

II

OPINIONS D'ORIGÈNE

Origène est cité moins souvent que Porphyre dans le commentaire sur Daniel. Comme il a écrit avant le philosophe néoplatonicien, saint Jérôme ne pouvait l'utiliser pour la réfutation de celui-ci, et il ne le mentionne guère que pour le réfuter lui-même. C'est par une sorte de licence oratoire qu'il le nomme au premier rang de ceux qui ont déclaré n'avoir pas besoin de répondre aux objections dirigées contre les fragments deutérocanoniques (*P. L.*, XXV, 493, *supr. cit.*). Porphyre, dans sa jeunesse, a connu personnellement Origène et sans doute il a lu un certain nombre de ses ouvrages (cf. Eusèbe, *Hist. ecc.*, VI, 19); il n'avait que vingt-deux ans quand le grand docteur chrétien mourut à Tyr (en 254). Il est probable, d'ailleurs, que saint Jérôme, ainsi qu'il lui arrive d'ordinaire, s'est inspiré d'Origène en plusieurs endroits, sans indiquer ses emprunts. D'autres fois il le combat sans le désigner par son nom.

C'est ce qu'il fait en commentant un passage du cantique d'Azarias (*Dan.*, III, 37) où « certains » croyaient reconnaître les gémissements des âmes, tombées du ciel sur la terre et déplorant leurs anciens péchés [2]. Origène doit être encore visé parmi ceux qui s'appuient sur la même prière (*Dan.*, III, 39), et le verset du cantique (*Dan.*, III, 86) : « Esprits et âmes des justes », pour distinguer dans l'homme l'esprit et l'âme (c. 510), l'âme raisonnable, préexistante, et l'âme animale par le moyen de laquelle l'esprit se trouve uni au corps. Il est certainement encore un de ceux qui ont pensé que l'ange vu par Nabuchodonosor à côté des trois jeunes hommes était le Sauveur (*Dan.*, XI, 93. *P. L.*, XXV, 512). Saint Jérôme déclare ne pas savoir comment ce roi impie aurait mérité de voir le Fils de Dieu; il ne se rappelait pas ou n'aura pas voulu discuter l'explication d'après laquelle ce serait le diable même qui, dans Nabuchodonosor, aurait reconnu le Fils de Dieu qu'il avait connu avant sa chute [3]. C'est encore Origène qui imputait au diable la

1. Voir *Revue* II (1897), 164.

2. « Sed haec non recipit ecclesia Dei. » *P. L.*, XXV, 510.

3. Cette explication est donnée dans l'homélie d'Origène que vient de publier M. Batiffol, *Revue biblique*, 1897, p. 6-14. Elle est assez conforme aux citations des *Stromates*

confession de Nabuchodonosor, l'expliquant de la conversion de Satan à la fin du monde (*Dan.*, III, 96. *P. L.*, XXV, 512. Cf. *De principiis*, IV, 22). Satan serait aussi ce roi de Ninive qui descend enfin du trône de l'orgueil, à la prédication de Jonas, pour recevoir la récompense de l'humilité (cf. *Jon.*, III, 6). Origène est certainement le commentateur qui interprétait le changement de Nabuchodonosor en bête, par la parole évangélique (*Luc*, X, 18) : « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair », et par la chute du dragon sur la terre dans l'Apocalypse (XII, 9, mis en rapport avec *Is.*, XIV, 12). Il n'est pas possible, disait ce commentateur, qu'un prince habitué au luxe ait pu manger du foin pendant sept ans et vivre avec les bêtes sans être maltraité : on a donc gardé le trône en réserve à cet insensé? qu'est devenu le royaume pendant ce temps-là? celui qui gouvernait aura-t-il été assez faible pour abandonner le pouvoir qu'il détenait? comment l'histoire des Chaldéens, qui raconte des faits insignifiants, a-t-elle pu ne pas garder trace d'un événement si extraordinaire? On reconnaît ici l'argumentation pressante et hardie d'Origène, quand il veut transformer en allégorie le récit d'un fait qui lui semble incroyable. Voilà, dit saint Jérôme (c. 513), ce qu'on répète pour montrer que l'histoire ne tient pas debout et que Nabuchodonosor représente le diable. Mais, à ce compte, on pourrait tourner tout en fable [1] : on voit tous les jours des fous vivre dans la campagne comme les bêtes; les histoires anciennes racontent des métamorphoses non moins extraordinaires que celles de Nabuchodonosor; il suffit de nommer Scylla, l'Hydre, la Chimère, les Centaures, Niobé changée en pierre. Ce dernier argument n'aurait pas manqué d'être contesté par Origène [2]. Mais d'autres objections contre l'interprétation allégorique ont plus de consistance : Nabuchodonosor a un songe : est-ce que le diable a rêvé? qu'est-ce que Daniel, si Nabuchodonosor est le diable (c. 513-514)? Les objections contre l'interprétation littérale demeurent sans réponse bien solide, mais l'interprétation allégorique est ruinée.

A propos d'une lacune qui se trouvait dans les Septante au commencement du chapitre IV (v. 3-6), saint Jérôme observe que l'ancienne version a été avec raison abandonnée par l'Église, et il ajoute qu'Origène, au IXe livre de ses *Stromates*, déclare suivre Théodotion à partir de cet endroit, de préférence aux Septante, parce qu'ils s'éloignent beaucoup de l'hébreu (c. 514). C'est ce IXe livre des *Stromates* que saint Jérôme

qu'on trouve dans saint Jérôme, et ce rapport ne laisse pas de confirmer l'authenticité de l'homélie dont il s'agit.

1. « Quod nos nequaquam recipimus, ne omnia quae legimus umbrae videantur et fabulae. »

2. Il ne faut pas trop s'étonner de le trouver dans saint Jérôme, qui parle sérieusement des satyres et raconte la conversation de l'un d'eux avec saint Antoine dans le désert, après que le saint a fait déjà la rencontre d'un centaure (*P. L.*, XXIII, 22-24). Plus loin cependant (*P. L.*, XXV, 517), il réduit le cas de Nabuchodonosor à une simple folie : « Quando autem dicit sensum sibi redditum (*Dan.*, IV, 31), ostendit non formam se amisisse sed mentem. »

avait sous les yeux en écrivant son commentaire sur Daniel. De là viennent sans doute les emprunts tacites et les citations anonymes que nous avons déjà signalés et ceux qui nous restent encore à relever.

Les mêmes « contempteurs de l'histoire » disent que le contenu du songe ne convient pas à Nabuchodonosor, dont l'empire ne comprenait pas toute la terre (*Dan.*, IV, 7 et suiv.), mais seulement l'Orient, et que le souverain dont il s'agit est le démon. L'emphase des termes, réplique avec raison saint Jérôme, ne prouve que l'orgueil du roi (c. 515). Comment, demandaient encore ces allégoristes, Nabuchodonosor a-t-il été lié avec une chaîne de fer, et qui s'est chargé de l'enchaîner? Réponse : on en use ainsi avec les fous furieux (c. 516). La restauration de Nabuchodonosor après les sept années de punition était censée exprimer la conversion du diable, qui, après les tourments, l'abrutissement avec l'herbe et le foin, après sept périodes d'années ou de siècles, rendrait gloire à Dieu et redeviendrait tel qu'il avait été au commencement. Qu'on nous prouve au moins, réplique saint Jérôme, s'il convient que les anges fidèles aient de nouveau pour chef un tel pénitent (c. 516). Il est dit (*Dan.*, IV, 33) que les officiers de Nabuchodonosor sont venus chercher leur maître et l'ont rétabli dans une puissance plus grande que celle dont il jouissait avant sa métamorphose : ainsi les anges iraient chercher le diable pour que le révolté superbe devienne plus grand qu'avant son péché (c. 518)!

Il est possible que l'interprétation typologique du personnage de Balthasar (*Dan.*, V) vienne aussi d'Origène : le prince impie qui boit et fait boire les siens dans les vases sacrés du temple est la figure des hérétiques qui se servent de l'Écriture pour autoriser leur erreur et la faire accepter de leurs adeptes (c. 519). Origène considérait la reine qui intervient au festin de Balthasar comme la mère du roi (c. 520); mais il ne s'ensuit pas qu'il vît en elle un personnage réel. Balthasar, fils de Nabuchodonosor, était pour lui l'Antéchrist, fils du diable (c. 521), explication qui n'exclut pas le rapport de Balthasar avec les hérétiques. Mais si Balthasar est l'Antéchrist, observe saint Jérôme, qu'est-ce que Daniel, qui lui interprète les paroles écrites sur la muraille? que sont les Mèdes et les Perses qui le tuent et lui succèdent? n'est-ce pas le règne des saints qui doit remplacer celui de l'Antéchrist?

On n'en remarque pas moins une véritable suite dans les idées d'Origène. Il ne croit pas à la réalité des faits concernant Nabuchodonosor; il ne croit pas davantage au festin de Balthasar; il ne croyait pas non plus à l'histoire de Daniel dans la fosse aux lions (*Dan.*, VI), puisqu'il renvoyait à la fin des temps l'édit de Darius concernant le culte du vrai Dieu (*Dan.*, V) : invitation générale à la pénitence, qu'on doit supposer à la fin de ce monde, ou dans un autre, ou après une série d'autres mondes (c. 527). Saint Jérôme n'a pas tort de regarder cette exégèse comme chimérique. Mais on voudrait connaître les raisons alléguées par Origène contre le sens littéral, et on ne peut que le soupçonner d'avoir argué du silence de l'histoire profane contre l'exis-

tence réelle de Balthasar et de Darius le Mède. Il a certainement préparé les voies à Porphyre, et peut-être celui-ci a-t-il utilisé les *Stromates* pour attaquer l'authenticité de Daniel. En tout cas il est facile de comprendre pourquoi la tradition ecclésiastique a laissé perdre cet ouvrage d'Origène.

Du commentaire donné à la vision des quatre bêtes (*Dan.*, VIII) saint Jérôme ne cite qu'un trait (c. 531) : bien que tous les auteurs ecclésiastiques voient l'Antéchrist dans la petite corne de la quatrième bête, il y a des gens qui veulent y reconnaître le diable. Tout porte à croire qu'il s'agit d'Origène. Peut-être est-ce d'après lui que saint Jérôme distingue un peu plus loin (c. 552) deux catégories d'anges : les anges qui président à la récompense des justes, et ceux qui président au châtiment des méchants. Un autre détail, dont la couleur est bien origénienne, est la distinction des deux livres qu'on ouvre devant le grand Juge (*Dan.*, VII, 10) : le bon livre, qui est le livre de vie, livre céleste ; et le mauvais livre qui est aux mains de l'Accusateur (*Apoc.*, XII, 10), livre terrestre [1] (*Jér.*, XVII, 13).

Origène est cité textuellement à propos de la prophétie des semaines (*Dan.*, IX, 24). Il en parlait, mais très brièvement au Xe livre des *Stromates*, et saint Jérôme, tout désappointé, a presque l'air de se venger en rapportant ses paroles : « Il faudrait examiner attentivement les temps compris entre la première année de Darius, fils d'Assuérus, et la venue du Christ, combien il y a d'années et ce qui s'y est passé, et voir si nous pouvons accorder cela avec la venue du Seigneur » (c. 549). Saint Jérôme, dont l'esprit absolu sait mal discerner les nuances et les insinuations, prend au sérieux l'invitation et se persuade qu'Origène s'est dispensé de faire le calcul parce qu'une prophétie de caractère si déterminé ne se prêtait pas à l'allégorie. Mais le grand critique alexandrin n'aurait pas eu peur de faire une addition s'il avait pensé que le compte pût aboutir. Pour qui connaît sa façon de se dérober dans les cas où, par une prudence exempte de timidité sinon d'ironie, il s'abstient de contredire ouvertement une opinion reçue autour de lui, il est clair qu'Origène ne voyait pas dans les soixante-dix semaines l'annonce prophétique du temps où le Christ devait venir. Il était conséquent avec lui-même, puisque Nabuchodonosor, Balthasar, Darius, pour autant qu'ils figurent dans le livre de Daniel, n'étaient pas, selon lui, des personnages historiques [2]. Mais il n'a pas osé substituer une allégorie à l'interprétation commune, ou bien il n'a pas trouvé d'explication figurée qui le satisfît. Il laisse aux exégètes de bonne volonté le soin de débrouiller ce problème insoluble.

1. La distinction est indiquée dans les homélies d'Origène sur Jérémie (*Hom.*, IX) : « Omnes homines describuntur, sancti in cœlo, peccatores super terram. » (*P. L.*, XXV, 623).

2. Origène suppose qu'on devrait prendre pour point de départ la première année de Darius le Mède, et il paraît n'avoir pas admis l'existence de ce personnage. Si cette première année est celle qui suit la prise de Babylone (538 av. J.-C.) et qu'on en déduise 490 ans, on arrive à l'an 48 avant notre ère.

Saint Jérôme eût certainement préféré pouvoir ajouter à la série des systèmes qu'il rapporte avec complaisance, une hypothèse déterminée, dût-elle être fantaisiste et inadmissible. Il sait la question difficile, et il se contente de reproduire les explications proposées, en se défendant de les juger. Il cite d'abord Jules Africain probablement d'après Eusèbe, qui prenait pour point de départ des soixante-dix semaines la 20e année d'Artaxerxès I, et pour terme l'année de la mort du Sauveur, 15e année de Tibère, trouvant dans l'intervalle 475 ans, ce qui en ferait d'après lui 490 en mois lunaires (c. 542-544), bien que, dans la réalité, les Hébreux connussent les mois intercalaires et, par conséquent, n'aient pas réglé leur chronologie sans égard à l'année solaire. Vient ensuite Eusèbe qui, dans sa *Démonstration évangélique*, prend pour point de départ l'édit de Cyrus (538 av. J.-C.) et pense trouver 483 ans, soixante-neuf semaines d'années entre la promulgation de cet édit et la mort d'Alexandre Jannée (78 av. J.-C.); dans sa *Chronique*, il compte 483 ans entre la 6e année de Darius (516 av. J.-C.) et l'avènement d'Hérode (40 av. J.-C.) ou la mort d'Hyrcan II (31 av. J.-C.). La limite de la dernière semaine est indéterminée (c. 544-547). Eusèbe connaissait une autre opinion qui, faisant aboutir, à ce qu'il semble, la 69e semaine à la mort du Sauveur, supposait que la dernière semaine était de soixante-dix ans, dont la moitié se trouvait comprise entre la passion du Christ et la révolte des Juifs, la seconde moitié entre la prise de Jérusalem et la mort de saint Jean l'Évangéliste sous Trajan; mais il juge cette hypothèse invraisemblable (c. 547). Saint Hippolyte comptait sept semaines avant l'édit de Cyrus, et soixante-deux semaines depuis l'édit de Cyrus jusqu'à la naissance du Sauveur (saint Jérôme observe que le compte n'y est pas); il renvoyait la dernière semaine à la fin du monde, trois ans et demi pour Élie, et trois ans et demi pour l'Antéchrist (c. 547-548). Apollinaire, au lieu de chercher l'accomplissement de la prophétie dans le passé, le mettait dans l'avenir : les soixante-dix semaines partent de la naissance du Sauveur; la fin des sept premières marque le temps où la réprobation des Juifs, indociles à la prédication évangélique, commence à se manifester; et la fin du monde est pour l'an 490 après l'incarnation. Saint Jérôme trouvait déjà la conjecture un peu téméraire [1]. Elle se trouve néanmoins correspondre à l'opinion de saint Hippolyte sur la date de la fin du monde (500 ans après l'incarnation), et Apollinaire la justifiait par un argument qui ne manque pas de logique : la dernière semaine aboutit à la fin du monde, ainsi que l'a reconnu Jules Africain [2]; mais on ne peut pas séparer la dernière des précédentes; donc les soixante-dix semaines embrassent le temps où

1. « Quae si forte hi qui post nos victuri sunt statuto tempore completanon viderint, aliam solutionem quaerere compellentur et magistrum erroris arguire » (*P. l.*, XXV, 548).

2. Il n'y a pas trace de cette opinion dans le texte cité par saint Jérôme; mais comme celui-ci ratifie l'assertion d'Apollinaire, il faut croire que l'Africain plaçait la dernière semaine en dehors des soixante-dix.

nous vivons (c. 548-549). Le calcul de Clément d'Alexandrie, qui supposait 490 ans entre l'édit de Cyrus et la prise de Jérusalem par Titus est mentionné pour en signaler la fausseté (c. 549). Tertullien (le livre *contra Judaeos*) supposait soixante-deux semaines et demie (437 ans et 6 mois) entre la première année de Darius (le Darius de Daniel, censé Darius I) et la naissance du Sauveur; et sept semaines et demie (52 ans et 6 mois) entre l'incarnation et la ruine de Jérusalem (la durée du règne de Claude étant omise dans la computation). Une opinion rabbinique sur laquelle nous reviendrons est citée en dernier lieu. On conçoit que saint Jérôme évite de se prononcer entre ces conjectures divergentes, mais il aurait dû mieux comprendre la réserve d'Origène.

La mention du prince du royaume perse (*Dan.*, x, 13) dans lequel saint Jérôme reconnaît l'ange à qui la Perse était confiée, occasionne la citation d'un passage fameux du *Deutéronome* (xxxii, 8) selon les Septante (c. 556) : « Quand le Très-Haut divisa les nations et dispersa les fils d'Adam, il établit les frontières des peuples selon le nombre des anges de Dieu. » Cette application est familière à Origène (cf. *Hom.* xxxv, *in Luc. P. l.*, XXV, 296).

Ce doit être Origène, qui, à propos de *Dan.*, xii, 3, s'est demandé si un saint docte et un saint ignorant (*sanctus simplex*) avaient une même récompense, ou se trouvaient ensemble dans le ciel, et qui trouve que la différence entre une sainteté savante et une sainteté ignorante correspond à la distance du ciel aux étoiles (*P. l.*, xxv, 576). La réflexion sur le verset : « Et toi, Daniel, clos les discours et scelle le livre » est bien encore dans le goût d'Origène : « Le livre peut être ouvert par celui qui connaît les secrets des Écritures, qui en comprend les énigmes et les paroles, obscures par la grandeur des mystères, qui interprète les paraboles et transforme la lettre qui tue en esprit vivifiant « (c. 577). Cette conclusion n'est pas attendue à la fin d'un commentaire qui veut expliquer la prophétie de Daniel au sens littéral.

Le commentaire de saint Jérôme se termine avec le livre protocanonique (*Dan.*, xii). Cependant, pour ne pas négliger tout à fait les histoires de Susanne, de Bel et du dragon, l'auteur a voulu extraire quelques notes d'Origène, au xe livre des *Stromates* [1], dont les principales sont plutôt destinées à montrer les difficultés de ces récits qu'à les résoudre. Quelle qu'ait pu être l'intention d'Origène, celle de saint Jérôme ne paraît pas douteuse. Origène est seul cité parce que les deux autres autorités principales, Eusèbe et Apollinaire, ne fournissaient rien sur le sujet.

Quelques-unes de ces notes sont de simples applications morales. Une opinion rabbinique, rapportée aussi dans la lettre à Jules Africain,

1. « Expositis, ut potui, quae in Danielis libro juxta Hebraicum continentur, ponam breviter quid Origenes in decimo *Stromatum* suorum libro de Susannae et Belis fabulis dixerit. » (*P. l.*, XXV, 580). Plus haut les cantiques d'Azarias et des trois jeunes gens ont été l'objet de quelques notes empruntées aussi à Origène « ne omnino praeterisse videamur » (c. 509).

est citée à propos des vieillards, accusateurs de Susanne : on les identifiait, gratuitement d'ailleurs et en dépit des textes, aux faux prophètes Achab et Sédécias, dont parle Jérémie (XXIX, 15, 23). Saint Jérôme, dans son commentaire sur Jérémie, paraît accepter l'identification proposée et fait valoir la divergence des récits contre la canonicité de Susanne (*P. L.*, XXIV, 862-863). Une remarque sur un passage (*Dan.*, XIII, 83) où Origène citait la leçon des Septante montre qu'il prenait pour base de ses explications le texte de Théodotion. Susanne pousse un grand cri, grand par le sentiment de la chasteté, un grand cri pour Dieu, quand elle se voit menacée ; mais quand les vieillards impudiques crient à leur tour, on ne dit pas qu'ils poussent un grand cri, parce que ce ne sont pas des justes (*P. L.*, XXV, 582). S'il est dit que Dieu « excita l'esprit saint d'un jeune homme » (v. 44), c'est que le Saint-Esprit n'entra pas alors dans Daniel, mais que Dieu éveilla l'esprit même de Daniel, encore endormi à cause de son jeune âge. Lui aussi, comme juste, pousse un grand cri. Devant les jeux de mots sur les noms des arbres, Origène se dérobe comme devant les soixante-dix semaines d'années. Il faudrait, dit-il, voir si les noms d'arbres ont des correspondants en hébreu et si l'étymologie se prête au même jeu de mots que dans le grec. Si on ne trouve pas les noms ou le rapport étymologique, nous serons bien obligés d'admettre que le récit a été composé en grec, et si le jeu de mots peut tenir en hébreu, alors nous pourrons recevoir cette Écriture. Ainsi Origène a pour le moins un doute sur l'origine hébraïque et sur la canonicité de ce récit ; on peut même le soupçonner de croire que l'étymologie demandée ne se trouvera pas. Son attitude à l'égard des fragments deutérocaniques était certainement moins favorable dans les *Stromates* que dans sa lettre à Jules Africain. Il observe (c. 583) que si les Juifs ont tué eux-mêmes les vieillards, ceux-ci ne peuvent être Achab et Sédécias, que Nabuchodonosor a fait mourir ; mais il se reprend en disant que les Juifs ont pu ne pas les tuer eux-mêmes et les dénoncer à Nabuchodonosor pour qu'on les tuât : la donnée de Daniel est sacrifiée à celle de Jérémie. Saint Jérôme n'a emprunté qu'une seule note sur l'histoire de Bel. Le roi pousse un grand cri en voyant qu'il n'y a plus rien sur la table de Bel : comment se fait-il que cet idolâtre ait poussé un grand cri, si l'usage de l'Écriture est de n'attribuer de grands cris qu'aux justes ? Il est aisé de répondre que cette histoire n'est pas dans l'hébreu ; quand on aura prouvé qu'elle appartient au canon, il sera temps de chercher la solution de cette difficulté [1]. Ces paroles terminaient l'ouvrage de saint Jérôme. Si la pensée d'Origène a été bien rendue, et elle n'a pas dû être altérée mais seulement un peu aiguisée, on doit croire qu'il avait fini par suspecter les livres et fragments deutérocaniques et s'attacher exclusivement au canon hébreu, comme a fait depuis saint Jérôme.

1. « Si quis autem potuit eam approbare esse de canone, hinc quaerendum est quid ei respondere debeamus » (*P. L.*, XXV, 584).

Toutefois ces maigres extraits ne permettent pas de saisir la nuance précise de l'opinion à laquelle s'était arrêté le grand exégète. Il est fort possible que l'ensemble du texte laissât une impression plus favorable aux fragments grecs que cette collection de notes faite avec l'intention très sensible de les discréditer.

III

TRADITIONS JUIVES

La tradition juive disait que Daniel et ses compagnons (*Dan.*, I, 3) étaient eunuques. C'est une conclusion exégétique fondée sur *Is.*, XXXIX, 7, pour fournir un accomplissement à la menace faite par Isaïe à Ézéchias. Saint Jérôme suspecte cette donnée, non parce qu'elle est purement hypothétique, mais parce qu'il s'agit de jeunes gens *in quibus nulla esset macula*. Les jeunes gens devaient apprendre la langue des Chaldéens. D'après Philon, cette langue fut celle d'Abraham. Et saint Jérôme de se demander si c'est la même langue que l'hébreu, auquel cas les jeunes gens n'auraient pas eu besoin de l'apprendre. Il s'arrête à l'idée qu'Abraham aurait été bilingue, sachant le chaldéen, sa langue maternelle, et l'hébreu qu'il aurait appris en Chanaan. La langue chaldéenne dont il est ici question a été longtemps confondue avec le dialecte araméen qu'on trouve dans le livre même de Daniel. Cette confusion est faite aussi par saint Jérôme (c. 496, 499), bien qu'il ait remarqué la différence des noms. De là vient l'appellation de syro-chaldaïque appliquée à l'araméen biblique et à la langue maternelle du Sauveur. L'écriture et la langue des Chaldéens, auxquelles Daniel et ses compagnons durent être initiés, sont l'écriture cunéiforme et la langue assyrienne. L'auteur sacré savait distinguer l'écriture cunéiforme de l'écriture phénicienne, et la langue chaldéo-assyrienne de l'hébreu et de l'araméen.

L'instruction des jeunes gens dura trois ans; après quoi ils furent présentés à Nabuchodonosor. Cependant l'explication du songe est rapportée à la seconde année de ce roi (*Dan.*, II, 1). Les Juifs, et déjà Josèphe, disaient que cette seconde année de Nabuchodonosor n'est pas la deuxième après son avènement, mais la deuxième après qu'il eut triomphé de l'Égypte et des autres nations de l'ouest, hypothèse arbitraire, que saint Jérôme rapporte (c. 498) sans en proposer de meilleure.

Pourquoi Daniel et ses compagnons ne se présentèrent-ils pas avec les sages de Babylone quand on réclama des interprètes pour le songe? C'est, disaient les docteurs Juifs, parce qu'ils n'ont pas voulu venir lorsque le roi offrait des présents et de grands honneurs, afin de ne point paraître désirer ces choses, ou bien c'est que les Chaldéens les avaient écartés par jalousie, sauf à se les associer ensuite dans le dan-

ger. Les jeunes Hébreux se trouvaient ainsi menés à la mort sans savoir encore de quoi il s'agissait (c. 499-500).

Josèphe identifiait Nabonid, le dernier roi de Babylone, d'après Bérose, au Balthasar de Daniel. Saint Jérôme s'autorise de Josèphe pour supprimer entièrement Nabonid (c. 518). A propos du festin de Balthasar, il raconte une fable rabbinique : le roi de Babylone, voyant que les soixante-dix ans marqués par Jérémie étaient accomplis sans que les Juifs fussent délivrés, eut une joie insensée et ordonna, pour insulter à l'espérance d'Israël, le grand festin et la profanation des vases sacrés, crime qui fut châtié dans la nuit même (c. 518). Une autre histoire concernant les rapports de Daniel avec Darius le Mède, est plus inepte encore et ne peut guère se raconter qu'en latin [1]. Saint Jérôme est trop clairvoyant pour ne pas en faire justice, mais il est aussi trop fier de son érudition hébraïque pour la passer sous silence.

Selon les Juifs, l'homme qui ordonna à Gabriel d'instruire Daniel (*Dan.*, VIII, 16), n'est pas autre que Michel (c. 538).

Ces Juifs avaient une façon curieuse d'entendre les soixante-dix semaines. Le commentateur, tout en leur en laissant la responsabilité, la rapporte avec beaucoup de complaisance. Ils prenaient pour point de départ la première année de Darius le Mède et le retour de la captivité, pour terme la révolte des Juifs sous Adrien et la mort de Barkobab, comme s'il n'y avait pas dans l'intervalle plus de 490 ans (c. 551-553).

La version des Septante présente avec raison les chapitres X et XI comme une seule vision. La tradition palestinienne faisait une coupure à la fin du ch. X. Daniel était censé prendre la parole c. XI, 1, et l'ange la reprendre au v. 2, bien que ce jeu de dialogue ne soit pas indiqué. Rien n'est plus arbitraire, et saint Jérôme aurait dû suivre les Septante en cet endroit, au lieu de suivre la *Vérité hébraïque*. Comme il est question de Darius le Mède, il est possible que la coupure n'ait pas eu d'abord le sens qu'on vient de voir : si l'on identifiait ce Darius à Darius I, on gagnait un roi de Perse, pour l'ajouter aux trois ou quatre qui sont signalés ensuite comme ayant régné entre le temps de Daniel et la conquête macédonienne. Saint Jérôme ne s'étonne point que l'écrivain sacré omette neuf rois de Perse pour arriver à Alexandre, parce que l'esprit prophétique ne suit pas l'ordre de l'histoire et ne s'attache qu'aux faits remarquables (c. 558). Origène, en pareil cas, se tournait vers l'allégorie. Comme le quatrième roi est dit avoir voulu attaquer la Grèce, saint Jérôme l'identifie à Xerxès, et retrouve les trois autres dans Cambyse, le faux Smerdis et Darius I ; mais il connaît

1. « *Quaerebant (principes) occasionem, ut invenirent Danieli ex latere regis* (*Dan.*, VI, 4). Et in hoc loco Hebraei tale nescio quid suspicantur : latus regis regina est, vel concubinae ejus ceteraeque uxores, quae ex latere dormiunt. Quaerebant ergo occasionem in rebus hujuscemodi, si in sermone, tactu, nutu, internuntio possent accusare Danielem. Sed nullam, inquiunt, causam et suspicionem reperire poterant : quia eunuchus erat et eum in re stupri arguere non poterant. » (*P. L.*, XXV, 523).

au moins un interprète (peut-être Porphyre?) qui voyait dans le quatrième roi Darius Codoman.

L'opinion des Juifs qui pensaient reconnaître Tryphon dans le prince désigné (*Dan.*, XI, 20) comme successeur d'Antiochus le Grand mérite à peine d'être relevée (c. 565).

Les mêmes Juifs entendaient de Vespasien et de Titus ce qui est dit (*Dan.*, XI, 31) de la profanation du temple par Antiochus Épiphane, et rapportaient tout le passage (v. 32-33) à la ruine de Jérusalem (c. 569, B, C). Les versets suivants (34-35), où est annoncé un soulagement de la nation israélite, étaient appliqués par les uns aux empereurs Sévère et Antonin « qui aimèrent beaucoup les Juifs » (!), par les autres à l'empereur Julien, qui faisait mine de les favoriser; ces derniers attendaient après Julien un Antéchrist (v. 36), dont le règne devait précéder celui du vrai Messie (c. 570).

On voit que les interprètes juifs connus de saint Jérôme se souciaient peu du sens littéral de la prophétie, qu'ils tâchaient d'y faire entrer l'histoire de leur nation jusqu'à leur époque et ne craignaient pas d'enrichir leur commentaire de détails fictifs, dont l'invention même est d'un goût douteux.

Paris. JEAN LATAIX.

CHRONIQUE
DE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

LA MESSE LATINE[1]

9. LE SACRAMENTAIRE DU VIIe S. — Le principal ms. du sacramentaire qui porte le nom de Gélase est le *Reginensis*, 316 (DELISLE, 66). Il provient de France et a été copié à la fin du VIIe s. ou au commencement du VIIIe. Tommasi l'a publié en 1680 (= MURATORI, I, 493; *P. L.*, LXXIV, 1049; Migne l'a fait précéder, p. 847, de la dissertation de Muratori sur la liturgie). M. H. A. WILSON [24] en a donné une récente édition : *The Gelasian Sacramentary, Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*, Oxford, Clarendon Press, 1894, LXXVIII-400 pp. in-8. Il ne s'est pas contenté de collationner à nouveau le *Reginensis* 316. Il a fait appel d'une façon continue à deux autres mss., celui de Rheinau (près Schaffhouse), maintenant à Zurich (n. 30), du VIIIe s. (DELISLE, 83; ce

1. Voir *Revue*, II (1897), 91, 173.

n'est pas le ms. de Reichenau, transféré de Saint-Gall à Zurich, d'après lequel Gerbert a publié les oraisons de la messe *ex triplici ritu*); et celui de Saint-Gall, chap. 348, du VIIIe s. Un appendice indique la succession des pièces dans chacun de ces deux mss., l'ordre adopté étant celui du *Reginensis*. Néanmoins une édition critique de ce sacramentaire reste à faire. Le P. Bäumer a signalé d'autres mss. qu'il faudrait collationner : Saint-Gall 350, VIIIe s. (DELISLE, p. 86); le sacramentaire de Gellone, Paris B. N., 12048, fin du VIIIe s. (*ib.*, 80); le sacramentaire d'Angoulême, Paris B. N., 816, VIIIe-IXe s. (*ib.*, 91); Paris B. N., 2296, (*ib.* 167); les mss. de Prague O 83 (VIIIe-IXe s.) et de Padoue D 47 (IXe s.). Le sacramentaire gélasien est divisé en trois livres. Voici les rubriques du *Reginensis* : « In nomine Domini Ihesu Saluatoris. Incipit liber sacramentorum romanae aecclesiae ordinis anni circuli (Propre du temps)... Incipit liber secundus. Oraciones et praeces de natalicii sanctorum (Propre des saints)... Incipit liber tercius. Oraciones et praeces cum canone per dominicis diebus (messe dominicale et messes diverses). Explicit liber Sacramentorum. Deo gracias. »

Le nom de Gélase, mis en tête de ce sacramentaire, ne repose sur aucune autorité. Il a été introduit par une conjecture des liturgistes du IXe s. (voir *Or. culte*, 119 sqq.). De fait les derniers éléments chronologiques que l'on peut relever nous conduisent à placer sa rédaction entre 628 et 731 (*ib.*, 123-124). Si l'absence de toute mention de l'*Agnus Dei* dans la rubrique de la communion pouvait avoir quelque valeur, l'espace où ce livre peut être placé serait resserré entre 628 et 701 (plus haut, p. 183, 10°). Mais il y a peu de cas à faire, pour ce sacramentaire, de cet argument tout négatif. Tout ce que l'on peut dire, c'est que nous avons là une image de la messe telle qu'on la célébrait dans le courant du VIIe s. Le sacramentaire gélasien serait postérieur de quelques dizaines d'années au document véronais.

Il faut du reste distinguer, avec M. Wilson, entre le *Reginensis* et la recension représentée par les deux mss. de Rheinau et de Saint-Gall. Ce qui précède ne s'applique qu'au *Reginensis*. La recension est postérieure à Grégoire II (715-731). De plus on ne devrait pas croire que ces documents sont purement romains. Déjà le *Reginensis* a bien des éléments gallicans (*Or. culte*, 125). La recension Rheinau-Saint-Gall en a davantage. Les documents gélasiens représentent donc la liturgie romaine usitée en pays gallican, spécialement en pays franc, du milieu du VIIe s. au milieu du VIIIe. Elle était encore en lutte avec la liturgie nationale. Cette lutte se termina à la fin du VIIIe s. par l'intervention du pouvoir civil et par l'imposition d'un sacramentaire romain aux pays dépendant des Carolingiens. Mais ce sacramentaire ne fut pas le sacramentaire gélasien : ce fut le sacramentaire dit grégorien.

10. LE SACRAMENTAIRE DU VIIIe S. — Le plus récent des sacramentaires est celui qui porte le nom de saint Grégoire le Grand. Il a été publié pour la première fois en 1571, par Pamelius, qui s'est servi de mss. assez

modernes, notamment du mss. 88 de la cathédrale de Cologne, XIe-XIIe s., et qui porte le nom d'un abbé Grimoldus (Delisle, 257). L'édition d'Angelo Rocca, dans les œuvres de saint Grégoire, en 1597, n'avait pas de fondements plus solides. En 1642, Hugues Ménard a donné une édition du sacramentaire grégorien principalement d'après un sacramentaire de Corbie dit missel de saint Éloi (B. N. 12051, Xe s.; Delisle, 175) et accessoirement d'après le sacramentaire de Saint-Remy de Reims, brûlé en 1774 (copié du 22 mars 798 au 1er août 800, Delisle, 87), et d'après un deuxième sacramentaire de Corbie (B. N. 12050). Ce texte a été reproduit, sans grande modification, dans l'édition bénédictine de saint Grégoire (= *P. L.*, LXXVIII). La meilleure édition est maintenant celle de Muratori, dans le deuxième volume de sa *Liturgia Romana*. Il s'est servi de deux mss., le ms. Ottoboni 313 (sacramentaire parisien de la première moitié du IXe s. et le *Vaticanus Reginensis* 337. Ce dernier ms. porte, à l'*Exultet*, le nom d'un pape Hadrien, évidemment Hadrien II (867-872). Mais ce nom ne fut pas le premier marqué dans ce manuscrit; sous le nom d'Hadrien, M. Edmund Bishop a retrouvé les traces du nom de Nicolas I (858-867).

Le sacramentaire grégorien présente deux types : 1° un type pur de toute addition, extrêmement rare, représenté à peu près par les mss. du séminaire de Mayence (IXe-Xe s.; signalé Delisle, p. 168; décrit, Probst, *röm. Sacr. u. Ord.*, 307), B. N. 2290 (sacramentaire de Saint-Denis, milieu du IXe s., Delisle, 102), Vérone 86 avant les additions irrégulières qui lui sont propres (IXe s., *ib.* 128); B. N. 2292, sacramentaire de Nonantola, de la deuxième moitié du IXe s. (Delisle, 126); 2° un type augmenté, auquel appartiennent les deux mss. de Muratori. Cette dernière forme se retrouve dans un nombre considérable de mss. : tels sont les sacramentaires de Marmoutier, du milieu du IXe s. (Autun sém. 19 *bis*), de Corbie (B. N. 12050), du Mans (77), de Senlis (Bibl. Sainte-Geneviève, BB 20), d'Arles (BN. 2812) : tous ces mss. sont de la deuxième moitié du IXe s. (Delisle, p. 97, 122, 140, 143, 151). Le supplément comprend deux parties. L'une est précédée d'une introduction et d'une table de 144 ou 145 articles : « Hue usque praecedens sacramentorum libellus a beato papa Gregorio constat esse editus... nisi emendatio librariorum diligentia conseruetur... I. Benedictio cerei. II. Orationes per singulas lectiones in sabbato sancto. III. Item orationes in nigilia Pentecostes... CXLII. Orationes matutinales et uespertinales. CXLIII. Impositio manuum super energuminum. CLXIIII. Item alia pro paruulo energumino. CXLV. Item aliae orationes super catecuminum energumino baptizato. » Exceptionnellement le contenu de ce supplément diffère dans le sacramentaire de Saint-Amand, aujourd'hui à Stockholm (Delisle, 108). Dans le ms. 88 de Cologne, le nom de Grimoldus a été inséré dans l'introduction : ce ne peut être celui de l'auteur qui est plus ancien (*ib.*, 259). La deuxième partie du supplément est un recueil de préfaces annoncé par les mots suivants : « Haec studiose perscripta secuntur praefationes in dominicis et diebus festis

feriisque uel in sollemnitatibus sanctorum sine in ceteris ecclesiasticis canendae officiis ; quas si prudens lector diligenter sollicite curioseque inspexerit, suis in locis ordinatas atque correctas perfacile inuenire poterit. » Les préfaces sont ordinairement suivies de formules de bénédictions.

La partie ancienne du sacramentaire grégorien contient l'ordinaire de la messe, le propre, les prières de l'ordination. Elle est précédée du titre suivant : « In nomine Domini. Incipit liber sacramentorum (sacramentorium) de circulo anni expositus (expositum), a sancto Gregorio papa romano editus (editum), *ex autentico libro bibliothecae cubiculi scriptus* (*scriptum*), qualiter missa romana celebratur. » Si l'on tient compte des indications de M. Delisle, les mots en italique ne se trouvent que dans le *Reginensis* 337, le sacramentaire de Nonantola et le plus récent des mss. de Corbie (B. N. 12051) ; ils manquent dans les sacramentaires de Marmoutier, de Corbie I (B. N. 12050), du Mans, de Senlis, ainsi que dans le ms. Ottobonien.

Ce titre, qui est l'indice d'une première recension antérieure à l'édition donnée avec supplément, ne provient évidemment pas de saint Grégoire. Il en est de même d'un certain nombre de messes. Les plus récentes paraissent être celles des stations des jeudis de Carême, instituées par Grégoire II (715-731 ; cf. *Liber pontificalis*, I, 402 et la n. 19). La source de tous ces mss. est donc du VIIIe s. Or la plupart de ces mss. sont d'origine franque. Par suite ils doivent procéder directement ou indirectement de ce sacramentaire « arrangé par saint Grégoire » que le pape Hadrien annonçait à Charlemagne dans une lettre écrite entre 784 et 791 (*Mon. Germaniae hist.*, *Epistolae merowingici et karolini aeui*, I, *Codex carolinus*, éd. GUNDLACH, p. 626, 27). Ce n'est pas une des moins malencontreuses défenses de la tradition alléguées par M. Probst, que la supposition qu'Hadrien aurait adressé à Charlemagne un exemplaire du texte grégorien primitif. Le moins que pouvait faire le pape était d'envoyer un sacramentaire « au courant ». De même que le « sacramentaire gélasien » représente l'usage romain suivi dans les pays francs au VIIe s., de même le « sacramentaire grégorien » nous donne l'usage romain suivi dans les mêmes pays au VIIIe s. L'addition relative à l'exemplaire officiellement conservé sous le nom de saint Grégoire se trouve dans un ms. du Xe s. et dans deux du IXe. De ces deux derniers, l'un, le sacramentaire de Nonantola, a été offert à cette abbaye par Jean d'Arezzo. Ce personnage est connu pour avoir rempli une mission du pape Jean VIII auprès de Charles le Chauve [*Revue*, I (1896), 459]. Mais nous pouvons peut-être serrer le problème de plus près. L'autre ms. du IXe s., le *Reginensis* 337, paraît avoir été mis en service sous Nicolas I. Or, sous ce pape, un personnage considérable, homme de gouvernement et homme de plume, a rempli les fonctions de bibliothécaire et de secrétaire du pape, le célèbre Anastase (*Revue*, I, 325). Il n'y a peut-être pas une trop grande hardiesse à supposer qu'il a authentiqué le sacramentaire, comme il a traduit ou collectionné tant

d'autres documents officiels. Quant au supplément introduit par la préface *Hucusque*, dès le XIe s. on l'attribuait à Alcuin. Cette conjecture, qui n'a jamais été contestée sérieusement, a été rendue très vraisemblable par [25] dom S. Bäumer, *Ueber das sogen. Sacramentarium Gelasianum*, *Hist. Jahrbuch*, XIV, 251 sqq. Un certain nombre d'emprunts aux livres gallicans ont pu subsister grâce à ces additions. M. Wilson a remarqué que beaucoup d'entre elles figuraient dans les additions du texte Rheinau-Saint-Gall du sacramentaire gélasien.

11. Les livres grégoriens. — D'après ce qui vient d'être dit, nous n'avons pas de texte de la liturgie romaine qui soit antérieur au VIIe s. Ceux que nous possédons ne sont pas absolument purs de tout mélange, à l'exception du sacramentaire véronais. Mais ce dernier a un caractère particulier qui le met à part des documents officiels de l'église romaine.

D'un autre côté, si on descend le cours des siècles, les livres apparaissent de plus en plus surchargés des adaptations et des additions nécessitées par les usages régionaux. A proprement parler, il n'y a même pas de sacramentaire grégorien, mais des sacramentaires grégoriens. Pour retrouver le texte premier, il faudra comparer les livres qui nous restent et les débarrasser des éléments étrangers. C'est ce qui a été compris des liturgistes modernes qui publient, tels quels, les plus anciens livres de culte. Quand cette bibliothèque sera suffisamment complète, la collation des exemplaires permettra de dégager le noyau initial

Parmi ces dérivés du sacramentaire grégorien se place le livre offert par Léofric, premier évêque d'Exeter, à son église cathédrale. Léofric, chapelain d'Edouard le confesseur, puis évêque de Crediton en 1046, fut transféré en 1050 sur le siège d'Exeter et mourut le 10 février 1072. Il a constitué la bibliothèque de son église et lui a donné 61 mss. dont nous avons encore le catalogue. Deux de ces mss. étaient des missels; l'un d'eux est perdu. L'autre, conservé à Exeter jusqu'en 1602, fut donné à cette époque par le chapitre à Bodley pour la bibliothèque d'Oxford. C'est ce ms. qui a été l'objet de la publication suivante : [26] *The Leofric Missal as used in the cathedral of Exeter during the episcopat of its first bishop a. d. 1050-1072*, edited by F. E. Warren; Oxford, Clarendon press, 1883; LXV-344 pp. in-4 (cf. Westwood, p. 99 et pl. 33). Le mss. comprend : *A*, un sacramentaire grégorien écrit en Lorraine dans la première moitié du Xe s.; *B*, un calendrier anglo-saxon, avec tables pascales, etc., écrit en Angleterre vers 970; *C*, une collection hétérogène de messes, notes, etc., écrites en Angleterre au Xe et au XIe s. L'ordre même des différentes parties a été profondément troublé par des transpositions de cahiers et des pertes de feuillets; il est à peu près impossible de retrouver l'ordre primitif. De l'étude de M. Warren, il résulte que le texte du missel de Leofric est étroitement apparenté avec l'*Ottobonianus* 313. Le commencement de

l'introït, du graduel, de l'offertoire et de la communion sont écrits en marge de première main ; celui des épîtres, des évangiles et des séquences l'a été postérieurement.

A la suite de son édition, M. Warren avait publié une série de messes appropriées aux besoins des églises anglaises et particulièrement consacrées aux saints de Cantorbéry et du Kent. Elles étaient tirées d'un missel de la fin du XIe s. conservé à Cambridge, dans la bibliothèque de Corpus Christi, n. 270. Ce missel vient d'être publié luxueusement par [27] Martin Rule, *The Missal of St Augustine's abbey Canterbury, with excerpts from the antiphonary and lectionary of the same monastery*, edited with an introductory monograph, from a ms. in the library of Corpus Christi College, Cambridge ; Cambridge, at the university press, 1896 ; CLXXXIV-174 pp. gd. in-8 ; prix : 30 sh. Le texte même du ms. est reproduit avec grand soin ; les rubriques sont imprimées en rouge ; deux photogravures reproduisent chacune une page du ms. L'exécution du volume fait le plus grand honneur aux presses de l'université. Nous n'avons qu'un regret à exprimer : c'est que l'éditeur n'ait pas adopté le système de la reproduction typographique page par page des pages du ms. Les frais n'eussent pas été supérieurs en choisissant un format convenable. M. U. Robert a donné par son édition paléographique du ms. de Phèdre le modèle du genre. Comme on le verra, cette fidélité minutieuse avait quelque importance dans le cas présent.

Le ms. a été écrit pour l'usage de l'abbaye des saints Pierre et Paul, situés hors les murs de Cantorbéry, et qui s'appelle plus communément abbaye de Saint-Augustin : la place attribuée au culte de saint Augustin et des évêques de Cantorbéry le prouvent abondamment. Il n'est pas moins facile de le dater. Dans la préface de la sainte Vierge, on trouve les mots : « Quae et unigenitum tuum... lumen aeternum effudit, » qui ont été insérés par Urbain II à la fin de 1094 ou au commencement de 1095 ; d'autre part, une messe a été insérée après l'exécution du volume, à la dernière page du livre primitif : « pro rege et regina populoque christiano » ; comme il n'est pas question de jeune prince, on doit supposer qu'il s'agit de Henri I et de sa femme et que le ms. a été achevé avant l'été de 1100. Mais il est possible d'arriver à une précision encore plus grande. Le reviseur du ms. qui l'a relu avant de l'autoriser comme livre de culte et y a introduit maintes corrections faites d'autorité, à la marge de la messe du lundi de Pâques, en regard de l'indication de la préface et du *Communicantes* pascals, a écrit cette note de ton réservé : « Hac die non dicimus *Communicantes* nec *Hanc igitur*. » Cette note ne peut avoir été écrite qu'à l'adresse d'un personnage supérieur, destinataire du missel et étranger aux usages locaux de l'abbaye. M. Rule en a conclu que ce personnage était Hugues de Fleury, consacré le 13 mars 1099, abbé de Saint-Augustin. C'est donc vers cette date qu'a été exécuté le missel.

Quelle place occupe-t-il dans l'ensemble de nos documents liturgiques ? La réponse à cette question est la partie principale de l'introduction

de M. R. Il rappelle que l'archevêque d'York, Egbert, alléguait entre 732 et 766, dans son *Institutio catholica*, l'autorité de l'antiphonaire et du missel donnés à saint Augustin par Grégoire le Grand : « ut noster didascalus beatus Gregorius in suo antiphonario et missali libro per paedagogum nostrum beatum Augustinum transmisit ordinatum et rescriptum. » Dans un autre passage, il emploie le pluriel. Ces livres étaient donc en nombre à l'abbaye. M. R. conclut que le missel de l'abbé Hugues représente le texte des missels de saint Grégoire avec les modifications et les additions que comporte un usage de quatre siècles. Il prouve par des modifications et des changements introduits au cours même de l'exécution du missel de Hugues de Fleury que le copiste avait sous les yeux plusieurs documents qui l'ont parfois embarrassé. Parmi ces documents, dit M. R., se trouvait le missel de saint Grégoire.

Il faut donc chercher à l'isoler, en déterminant les messes qui ne proviennent pas de ce précieux original. Dans le propre du temps, ce sont les messes de la Circoncision, du premier dimanche après Noël, de l'octave de l'Épiphanie, du troisième et du quatrième dimanche après l'Epiphanie, du dimanche qui précède l'Avent, des jeudis de Carême avant la semaine sainte, et du jeudi de la Pentecôte. M. R. relève dans notre ms. plusieurs fautes qui trahissent, en ces endroits, les hésitations du copiste. Ces fautes sont d'autant plus remarquables que le ms. a été exécuté avec plus de soin. L'un des détails les plus importants signalés ici est le suivant. Entre la Pentecôte et le dimanche après l'octave, on trouve deux séries de messes : un groupe férial, et ensuite la triade des messes de Quatre-Temps d'été. La situation de ces dernières laisse donc indécise la question de savoir si les Quatre-Temps doivent être faits dans la semaine de l'octave ou après. Or, d'après Egbert (*Inst. cath.*, XVII, 2 ; *P. L.*, 89, 441 c) : « Hoc iciunium idem beatus Gregorius per praefatum legatum [saint Augustin] in antiphonario suo et missali in *plena hebdomada* post Pentecostem Anglorum ecclesiae celebrandum destinauit : quod non solum nostra [d'York] testantur antiphonaria, sed et ipsa quae cum missalibus suis conspeximus apud apostolorum Petri et Pauli limina [Cantorbéry]. » D'autre part, Egbert définit la *plena hebdomada* (*Ib.*, XVI, 4 ; p. 442 c) : « iuges duodecim dies », c'est-à-dire, d'après notre façon de compter, les deux semaines, Egbert ne faisant pas entrer les dimanches dans l'addition. La coïncidence entre ces renseignements et la disposition du ms. est frappante. Comme cette disposition ne concordait plus avec la discipline introduite par Grégoire VII et le Concile de Clermont, le réviseur a, par des signes de renvoi, substitué aux messes des féries III, VI et du samedi, celles des Quatre-Temps : attestation nouvelle d'un original grégorien suivi par le copiste.

Le Propre des Saints doit aussi contenir des messes d'origine postérieure à saint Grégoire. Si l'on prend celles des saints romains, on constate que la majorité sont annoncées par la formule « in festo » suivie du génitif. Un petit nombre sont précédées d'un titre à l'ablatif précédé

de la préposition *de*. Ces messes peuvent en général être considérées comme des additions. Dans ce cas, sont les anniversaires suivants : saint Georges (culte restauré sous Zacharie, 742-752 ; *Lib. Pont.* § 224), saint Théodore (restauration sous Hadrien I, fin VIIIe s.), saint Eustache (première mention, *Lib. P.*, § 404, sous Léon III ; rien de précis sur le culte avant 1196, Boll., *AA.SS.*, XLVI, 122), saint Agapit (église à Rome au IXe s., *L. P.*, § 415), sainte Sabine (en relation avec une restauration faite par Léon III, *L. P.*, § 361), saint Étienne (invention du corps au VIIIe-IXe s., sous Pascal I ou Paul I ; cf. *L. P.*, § 260), saint Valentin (première mention dans l'Itinéraire de Salzbourg, rapportée à Honorius I, VIIe s. ; le Valentin mentionné à la fin du catalogue libérien, pontificat de Jules I, est un ancien propriétaire). Le titre « De sancta Felicitate » est au contraire primitif : il indique la concurrence et la subordination de cette fête par rapport à celle de saint Clément le 22 novembre ; de même « De sancta Anastasia », le jour de Noël, à la messe de l'aurore.

Reste une messe « De sancta Caecilia ». M. R. ne la croit pas primitive. Il fonde une partie de ses conclusions sur ce que saint Grégoire avait supprimé la messe de cette sainte. On n'en faisait plus l'anniversaire parce que la crypte était devenue inaccessible. Cet événement a dû se produire à la fin du pontificat de Grégoire, lors de l'invasion lombarde en 595. La dernière main a donc été mise au livre destiné à saint Augustin peu avant son départ, qui eut lieu en juillet 596.

Mais nous avons un autre indice de l'antiquité du document qui a fourni le noyau du missel de Hugues de Fleury. La messe de saint Michel est indiquée par le titre « In uenerationе sancti Michaelis archangeli ». Cette expression exclut l'idée d'une dédicace et se trouve conforme à la pensée qui a présidé à la rédaction de la messe dans le ms. de Vérone (sacramentaire Léonien) où le mot *uenerratio* désigne la fête du jour dans les oraisons. Or, le culte de saint Michel a présenté deux phases. Depuis le milieu du Ve s. au moins, on le fêtait le 30 septembre, dans une basilique de la Voie Salarienne, à sept milles de Rome. Puis, dans la première moitié du VIIe s., un pape du nom de Boniface dédia à l'archange une église *in monte Gargano*, dans, ou tout près de la ville ; l'anniversaire en fut célébré le 29 septembre, et la seconde fête éclipsa aussitôt l'ancienne. Notre missel nous reporte à la première période, quand il n'était pas encore question de dédicace, et que l'on opposait seulement la « vénération » des anges au culte festival des saints. Et bien qu'il ne donne pas d'indication de jour, nous pouvons la déduire du titre de la messe d'Honorius, archevêque de Cantorbéry, mort le 30 septembre 653 : « De sancto Honorio archiepiscopo » (et non pas « In festiuitate sancti... »). Ce libellé, si l'on examine les dix messes de primats insérées dans notre ms., ne se rencontre qu'une autre fois, pour Laurent, mort le 2 février 619, qui se trouve en concurrence avec la Purification. Comme d'autre part nous n'avons pas la messe de Sainte-Marie des Martyrs, instituée en 610, ni de mention

des grandes litanies, créées en 598, nous sommes donc en présence d'un système de références chronologiques qui converge avec la date de 596.

En possession de cette base historique, M. R. a cherché une base matérielle pour ses recherches. Il a appliqué au ms. de Corpus Christi une méthode familière aux philologues classiques ; il a cherché à déterminer le contenu de l'original d'après certains détails de la copie. La première partie du ms. qui reproduit sans additions le missel grégorien, diffère notablement d'aspect de la seconde, où l'on trouve un certain nombre de messes postérieures. Il semble que, dans ces premiers feuillets, l'on a cherché à économiser le plus possible l'espace. Si nous comptons les lettres, nous constatons que la contenance moyenne des lignes est de 38, soit 19×2. Les indications de l'introït, données par les premiers mots, sont assez bizarrement coupées : par exemple, « Etenim sederunt principes et aduersum », « REMINISCERE MISE. ORATIO », etc. ; les nombres de lettres de ces indications, combinées avec les titres, sont, à une unité près, des multiples de 19. A la fin d'un texte, le copiste a deux manières de placer les mots qui restent et ne font pas une de ses lignes complète. Quand le reste fournit 19 lettres ou plus, il l'écrit au commencement de la ligne suivante ; quand il fournit moins de 19 lettres, il l'écrit à la fin de la ligne suivante, dont le commencement contient le début du texte suivant. Il semble donc que le copiste du ms. de Corpus Christi a voulu reproduire, autant que le permettaient le format et l'écriture, la disposition de l'original. Par des raisonnements analogues, en se fondant sur des fautes provenant de l'effacement de l'écriture par les doigts au coin des feuillets de l'original et sur des distractions du copiste, M. R. conclut que chaque page de l'original contenait 20 lignes. Ces chiffres doivent d'ailleurs être interprétés d'une façon un peu large. M. R. a reconstitué les premières pages du ms. original d'après ces principes, et l'on voit qu'elles ont de 363 à 382 lettres. La réussite de cette tentative fournit en quelque sorte la preuve de l'opération. Comme il s'agit ici de la première partie du ms. de Corpus Christi, on est conduit à conclure que l'original ainsi reconstitué est le ms. grégorien. Appelons *D* ce ms.

Les considérations stichométriques ont dès lors la première place dans l'étude de M. R. Les différences que l'original en question présente avec le missel grégorien des éditions de Pamelius et de Muratori sont conformes à la stichométrie du ms. *D*. Ainsi les différences que l'on remarque pour l'Avent et Noël représentent dans *D* exactement un accroissement de 743 lettres, ou 2 pages. C'est donc un feuillet qui a été introduit en plus, et cette hypothèse est rendue vraisemblable par la longueur insolite de l'indication de l'introït du deuxième dimanche de l'Avent : il semble qu'on ait voulu équilibrer par cette addition superflue un compte de lignes devenu boiteux. Des remaniements apportés au Propre des Saints s'expliquent de la même façon. Enfin, des raisonnements du même genre conduisent M. R. à supposer que *D* était l'exemplaire de travail de saint Grégoire lui-même. Il aurait

porté par suite des corrections qui constituaient dans le même exemplaire comme deux couches de texte.

Telle est, très incomplètement présentée, la méthode employée par M. R. pour étudier le ms. Je lui ai laissé jusqu'ici la parole, m'efforçant de dégager de son introduction touffue les conclusions les plus importantes. Je formule brièvement quelques réserves. Il y a d'abord contre l'hypothèse de M. R. un préjugé général que tous les raisonnements ne pourront dissiper. On se demande comment, dans la dernière année du XIe s., l'abbaye de Cantorbéry n'avait pas de missel qui pût servir de modèle au copiste du ms. de Corpus Christi. L'opération qui se fit alors, d'après les conjectures de M. R., paraît peu vraisemblable. Si l'on voulait mettre Hugues de Fleury au courant des usages liturgiques du monastère, il était naturel de faire copier l'un des livres de culte en usage à cette époque. Si vraiment l'on conservait un missel provenant de Grégoire le Grand, il y a les plus grandes chances à supposer que depuis longtemps on avait dû faire passer dans les livres usuels le contenu du précieux document. De toute façon, l'origine spéciale assignée au missel de Corpus Christi par M. R. ne paraît guère convenir à la date de sa rédaction. Il y aurait aussi fort à dire sur certains détails, sur les dates assignées à certaines fêtes, etc.

Les raisonnements de M. R. paraissent en partie fondés sur une équivoque. Le sacramentaire grégorien, tel que nous le connaissons, est le livre du pape ; il est approprié aux usages locaux de l'église romaine, et spécialement au cérémonial pontifical (*Or. culte*, 117). M. R., au sujet du Propre des Saints, part de ce principe pour éliminer certaines fêtes qui, en 595, n'avaient pas encore, ou n'avaient plus à Rome, d'attaches topographiques. Peut-on appliquer ce principe au sacramentaire d'Augustin, à un livre « d'exportation », qui avait nécessairement un caractère moins régional? Cela paraît douteux. En tout cas, il est bien difficile de se prononcer.

L'introduction de M. R. a été vivement critiquée par [28] F. E. Warren, *Academy*, 17 octobre 1896, p. 286. M. Rule a répondu [29] *Academy*, 24 octobre 1896, p. 310. Mais ce n'est pas en un article que l'on peut discuter tous les détails patiemment rassemblés par M. R. et qui, en dehors de sa thèse, ont leur intérêt pour les liturgistes. J'ajoute une dernière critique. On est étonné que M. R., ayant à traiter de questions liturgiques, ne paraisse pas connaître les *Origines du culte chrétien*, et qu'ayant à se référer souvent au *Liber pontificalis*, il le cite d'après la réimpression de Bianchini donnée par Migne, tandis que l'édition Duchesne lui aurait fourni, non seulement un texte plus sûr, mais encore un commentaire qui lui aurait permis de rectifier plus d'une assertion.

Le dernier ouvrage que nous devions mentionner ici nous retiendra moins longtemps parce qu'il offre moins de prise aux objections. Il fait partie de la collection publiée par les soins de la société Henry Bradshaw, fondée en 1890 pour la publication des textes liturgiques les plus

intéressants. C'est dans cette collection qu'a été édité, en 1893 et 1895, l'antiphonaire de Bangor, par M. Warren (*Or. culte*, 149) et qu'est en cours de publication un missel de Westminster sur lequel nous aurons peut-être occasion de revenir. Au mois de juillet dernier, le savant éditeur du sacramentaire gélasien, M. H.-A. Wilson, a fait paraître [30] : *The Missal of Robert of Jumièges*, Londres [Harrison & Sons], 1896 ; LXXIV-348 pp., 15 pl. in-8. Ce missel, exécuté vers 1020 pour New-Minster de Winchester, donné à Jumièges par l'abbé Robert qui devint évêque de Londres (1044), puis archevêque de Cantorbéry (1050), et mourut à Jumièges au retour d'un voyage à Rome, est aujourd'hui à la bibliothèque de Rouen où il porte la cote Y 6. Dans son introduction M. W. a étudié soigneusement les particularités de ce missel. Le calendrier est intéressant et l'on y trouve des messes spéciales à l'Angleterre; M. W. l'a comparé à un ms. de la Bodléienne (Digby, 63), au calendrier du missel de Léofric et au sacramentaire du même livre. Comme ce dernier également, le missel de Robert de Jumièges est une combinaison du texte grégorien (de Muratori) avec les additions attribuées à Alcuin. Un autre exemple de ce mélange est l'édition de Ménard, mais ce dernier texte contient plus d'éléments gélasiens substitués aux éléments grégoriens que les deux mss. anglais. En revanche, dans ces mss., beaucoup de messes isolées qui constituent des additions proviennent de la recension Rheinau-Saint-Gall, et on en trouve plus dans le missel de Winchester que dans celui de Léofric. Il est donc vraisemblable que le missel de Winchester se rattache, par ses ancêtres, non aux livres romains importés par saint Augustin, mais aux livres francs dont Léofric *A* est un autre spécimen. Le missel de Robert de Jumièges est orné de miniatures décrites avec soin par Westwood, 136 sqq. L'édition Wilson contient des phototypies des 13 miniatures à personnages, d'une page présentant les diverses sortes d'écritures, et du dernier feuillet sur lequel Robert de Jumièges a écrit lui-même sa donation. Pour se rendre compte du rapport des couleurs, on fera bien de comparer la pl. V de Wilson avec la pl. 40 de Westwood qui reproduisent toutes deux la scène du baiser de Judas. Le style de la décoration et des miniatures me paraît identique à celui du Bénédictional d'Ethelwold, ms. exécuté avant 975 et dont on trouvera un spécimen, Westwood, pl. 45.

12. Observations diverses. — Le nom de la messe est l'objet d'un long article de Du Cange, où l'on voit que le premier exemple de *missa* pour désigner le sacrifice liturgique se trouve dans saint Ambroise, dans une lettre de 385 (XX, IV, 5), et le premier exemple du mot au sens d'office quelconque dans la règle de Césaire d'Arles. Ce dernier emploi paraît être un trait de la langue de Césaire, car M. Duchesne en a signalé un autre exemple dans le canon 30 du concile d'Agde (*L. P.*, 320, n. 5). C'est de là que paraît procéder l'expression de *secunda missa*, à propos d'un office du soir, dans un règlement mentionné dans

la notice du pape Deusdedit (615-618). Mais il y a un exemple plus ancien dans les *Institutiones* de Cassien achevées en 426 (III, XI; 44, 20 Petschenig). Les autres exemples du même auteur relevés à l'index par M. Petschenig me paraissent susceptibles d'une autre interprétation. Un sens un peu différent est, en effet, celui qu'on trouve dans le même ouvrage, III, VI (40, 26) où il s'agit des prières, hymnes et psaumes qui terminent la vigile de la nuit. J'en ai signalé d'autres exemples beaucoup plus tard, dans la règle de saint Benoît (ch. 17), où l'expression *et missas* est synonyme de *et completum est* (ch. 13; cf. *Revue critique*, 1895, II, 338). Le sens de « fin, cessation », spécialement d'un office, n'a pas besoin d'autre explication (CASSIEN, II, VII, 1; III, VIII, 2). Nous touchons enfin à l'emploi premier du mot : « renvoi, congé », dans un passage de Cassien où il est question de la fin légitime de la vigile, *missa canonica*, après laquelle les bons ascètes ne retournent pas se coucher, mais restent en prière jusqu'au jour (III, V, 2; 40, 17 P.; de même III, VII, 1, p. 41, 13). C'est le sens de l'explication courante *missa catechumenorum*, qui se lit, par ex., dans Cassien, *ib.*, XI, XVI (202, 11 et 16). Ainsi le mot *missa* présente quatre sens logiquement successifs : 1° congé; 2° formule de congé; 3° ensemble de prières qui terminent un office; 4° office. Dans les plus anciennes sources, comme l'a démontré le P. Odilo ROTTMANNER [31], *Ueber neuere u. ältere Deutungen des Wortes Missa* dans *Theolog. Quartalschrift*, 1889, 531-557), le mot *missa* est un substantif (et non un participe supposant une ellipse : *missa est ecclesia, contio*). Le mot est employé au sens de *missio*, *dimissio* par le jurisconsulte Papinien *Dig.*, XLVIII, V, 40, 3 (avant 212). Il se rattache à un procédé de dérivation qui consiste à substituer le féminin du participe au substantif verbal et qui est encore en vigueur dans les langues romanes : « la remise, la dette, la levée, » etc. Il ne faut pas le confondre avec le passage du pluriel neutre au féminin singulier (dans feuille, arme, etc.). On a peu étudié jusqu'ici cette formation. Le plus ancien exemple pourrait être *tracta* (dans Varron, Pline l'Ancien). Les mots de ce genre qui ont conservé le sens verbal sont plus récents : *offensa* (Cic., etc.) *caesa* et *subsessa* (Végèce); *remissa*, *defensa*, *extensa* (anciennes traductions de la Bible ; *tincta* (Lucifer de Cagliari; cf. RÖNSCH, *Itala u. Vulgata*, pp. 83, 86, 87, 514). On a d'autres exemples de cette formation dans la langue liturgique : on a souvent cité *collecta* ; il faut ajouter *ascensa* (= *ascensio*), dans le sacramentaire véronais, p. 20, 8 Feltoe. Pour en finir avec ces questions de nomenclature, notons que la terminologie de Grégoire de Tours a été étudiée par Max BONNET, *Le latin de Gr. de T.*, 238-240 et que M. Duchesne a signalé dans le *Liber pontificalis* (126, n. 6) le mot *praedicare* avec le sens spécial de « lire le canon ».

Paris. PAUL LEJAY.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LA
PROPAGATION DES MYSTÈRES DE MITHRA
DANS L'EMPIRE ROMAIN[1]

Mithra, le dieu de la lumière, occupait dès l'origine une place fort importante dans la religion des anciens Perses, et de bonne heure il fut adoré en dehors des limites de l'Iran, sa première patrie. Déjà sous la dynastie des Achéménides, son culte fut transporté à Babylone et remontant la vallée de l'Euphrate et du Tigre, il se propagea dans l'est de l'Asie Mineure. A l'époque alexandrine, il était répandu en Arménie, dans le Pont, en Cappadoce, peut-être même en Phrygie et, au sud du Taurus, certainement en Commagène et sans doute en Cilicie. Nous voudrions essayer d'exposer ici quand et comment il passa de ces contrées asiatiques chez les peuples d'Occident et à la faveur de quelles circonstances il atteignit dans l'empire romain cette étonnante diffusion, dont témoignent les centaines de monuments qu'il nous a laissés.

Les *spelaea*, les antres souterrains où l'on célébrait les mystères mithriaques, ont échappé par leur disposition même à la plupart des causes de destruction qui firent disparaître les temples des autres dieux. Conservées dans

1. Cet article, qui est un chapitre détaché d'un volume que nous espérons pouvoir publier bientôt, se fonde sur les documents que nous avons réunis dans nos *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1896. Dès lors, nous avons cru pouvoir nous abstenir dans cet essai de références particulières et de notes détaillées.

les entrailles du sol, les inscriptions et les sculptures que les initiés y avaient consacrées, ont été de toutes parts rendues à la lumière, et nous ont fourni des renseignements très précis sur l'aire d'expansion de ce culte et la qualité de ses fidèles. C'est surtout à l'aide de ces documents lapidaires que nous pouvons essayer de reconnaître la carrière qu'il a parcourue. Cette étude n'est pas seulement importante pour l'histoire du paganisme romain, elle offre pour nous un intérêt plus spécial. La propagation de la religion mithriaque est contemporaine de celle du christianisme et les progrès de celui-ci peuvent être utilement comparés à ceux de l'adversaire le plus redoutable qu'il ait rencontré sur sa route.

I

On peut dire d'une façon générale que Mithra resta toujours exclu du monde hellénique. Les anciens auteurs grecs n'en parlent que comme d'un dieu étranger, vénéré par les rois de Perse. Même pendant la période alexandrine, il ne descendit pas du plateau d'Asie Mineure jusqu'aux rivages d'Ionie. Dans tous les pays que baigne la mer Égée, une dédicace tardive du Pirée rappelle seule son existence, et l'on chercherait en vain son nom parmi ceux des nombreuses divinités exotiques adorées à Délos au deuxième siècle avant notre ère. Sous l'empire on trouve, il est vrai, des mithréums établis dans certains ports de la côte de Phénicie et d'Égypte, près d'Aradus, à Sidon, à Alexandrie, mais ces découvertes isolées font ressortir davantage l'absence de tout monument des mystères dans l'intérieur du pays. La découverte récente d'un temple de Mithra à Memphis paraît être l'exception qui confirme la règle, car le culte iranien n'a probablement été introduit dans cette antique cité que sous les Romains. Le nom du dieu mazdéen ne se lit encore sur aucune inscription d'Égypte

ou de Syrie, et rien ne prouve jusqu'ici qu'on lui ait élevé des autels même dans la capitale des Séleucides. Dans ces empires à demi-orientaux la puissante organisation du clergé indigène et l'ardente dévotion du peuple pour ses dieux nationaux paraissent avoir arrêté les progrès de l'envahisseur et paralysé son influence.

Un détail caractéristique montre que jamais Mithra n'a compté de nombreux fidèles dans les pays helléniques ou hellénisés. L'onomatologie grecque, qui fournit une série de noms théophores rappelant la vogue dont jouirent les divinités phrygiennes et égyptiennes, ne peut opposer aux Ménophile et aux Métrodote, aux Isidore et aux Sérapion, aucun *Mithrion*, *Mithroclès*, *Mithrodore* ou *Mithrophile*. Tous les dérivés de Mithra sont de formation barbare. Alors que la Bendis Thrace, la Cybèle asiatique, le Sérapis des Alexandrins, même les Baal syriens étaient accueillis successivement avec faveur dans les villes de la Grèce, elles ne se montrèrent jamais hospitalières pour le dieu mazdéen.

Son éloignement des grands centres de la civilisation antique explique que Mithra soit parvenu aussi tard en Occident. On rendait à Rome un culte officiel à la *Magna mater* de Pessinonte depuis l'an 204 avant Jésus-Christ; Isis et Sérapis y firent leur apparition au premier siècle avant notre ère et bien auparavant ils comptaient une foule d'adorateurs en Italie. L'Astarté carthaginoise avait un temple dans la capitale depuis la fin des guerres puniques, la Bellone de Cappadoce, depuis l'époque de Sylla, la *dea Syria* d'Hiérapolis, depuis le commencement de l'empire, alors que les mystères perses y étaient encore profondément inconnus. Et cependant ces divinités étaient celles d'un peuple ou d'une ville tandis que le domaine de Mithra s'étendait de l'Indus au Pont-Euxin.

Mais ce domaine était encore à l'époque d'Auguste situé presque tout entier en dehors des frontières de l'empire.

Le plateau central de l'Asie Mineure, qui fut longtemps rebelle à la civilisation hellénique, resta encore plus étranger à la culture romaine. Cette région de steppes, de bois et de pâtures, coupée d'âpres montagnes, n'attirait pas l'étranger, et les dynasties indigènes qui s'y maintenaient encore sous les premiers Césars, malgré la vassalité où elles étaient réduites, protégeaient son isolement séculaire. A la vérité, la Cilicie avait été constituée en province romaine depuis 102 avant Jésus-Christ, mais on n'occupa à cette époque que quelques points de la côte, et la conquête du pays ne fut complétée que près de deux siècles plus tard. La Cappadoce fut incorporée seulement sous Tibère, l'ouest du Pont sous Néron, la Commagène et la petite Arménie définitivement sous Vespasien. Alors seulement s'établirent des relations suivies et immédiates entre ces contrées reculées et l'Occident. Les besoins de l'administration et l'organisation de la défense, les changements des gouverneurs et des officiers, des procurateurs et des employés du fisc, les levées de troupes, l'établissement le long de la frontière de l'Euphrate de trois légions, provoquèrent un échange perpétuel d'hommes, de produits et d'idées, entre ces montagnes jusque là fermées et les provinces européennes. Puis vinrent les grandes expéditions de Trajan, de Lucius Vérus et de Septime Sévère, la soumission de la Mésopotamie et la fondation en Osroène et jusqu'à Ninive de nombreuses colonies qui formèrent comme les anneaux d'une chaîne reliant l'Iran à la Méditerranée. Ces annexions successives des Césars furent la cause première de la diffusion des mystères mithriaques en Occident. Ils commencent à s'y répandre sous les Flaviens et s'y développent sous les Antonins et les Sévères, de même qu'un autre culte pratiqué à côté d'eux en Commagène, celui de Jupiter Dolichenus, qui fit en même temps qu'eux le tour de l'empire.

Suivant Plutarque, il est vrai, Mithra aurait pénétré

beaucoup plus tôt en Italie. Les Romains auraient été initiés à ses mystères par les pirates ciliciens vaincus par Pompée. Ce renseignement n'a rien d'invraisemblable. Nous savons que la première communauté juive qui s'établit *trans Tiberim* était composée de captifs que le même Pompée avait ramenés en 63, après la prise de Jérusalem. Grâce à cette circonstance spéciale, il est donc possible que dès la fin de la république le dieu perse ait trouvé des fidèles dans la plèbe mêlée de la capitale. Mais confondu dans la foule des confréries qui honoraient des divinités étrangères, le petit groupe de ses adorateurs n'attira pas l'attention. Il participait au mépris dont étaient l'objet les Asiatiques qui le vénéraient. Son action sur la masse de la population était à peu près aussi nulle que celle des sociétés bouddhiques dans l'Europe moderne.

Ce n'est qu'à la fin du premier siècle que Mithra commence à faire parler de lui en Italie. Lorsque Stace écrivait le premier chant de la Thébaïde, vers 80 après Jésus-Christ, il avait déjà vu les représentations typiques du dieu tauroctone, et il ressort du témoignage de Plutarque, que de son temps (46-125 ap. J.-C.) les mystères iraniens jouissaient déjà d'une certaine notoriété en Occident. C'est d'ailleurs ce que confirment les documents épigraphiques. La plus ancienne dédicace à Mithra que nous possédions, est une inscription bilingue d'un affranchi des Flaviens. Bientôt après, un groupe de marbre lui est consacré à Rome par un esclave de T. Claudius Livianus qui fut préfet du prétoire sous Trajan en 102. Le culte perse dut pénétrer presque en même temps dans l'Italie centrale. A Nersae, dans le pays des Èques, on a mis au jour un texte de l'année 172, qui parle déjà d'un mithréum *vetustate collapsum*. L'apparition de cette religion orientale dans le nord de l'empire est aussi à peu près simultanée. Il n'est guère douteux que la XVe légion l'ait importée à Carnuntum sur le Danube dès le début du règne de Vespasien, et nous constatons que, vers

148, elle était pratiquée parmi les troupes de Germanie. Sous les Antonins, surtout depuis le règne de Commode, les monuments de ces mystères se multiplient dans tous les pays. A la fin du IIe siècle, on les célébrait à Ostie dans quatre temples au moins.

Nous ne pouvons songer à énumérer toutes les cités où le culte asiatique s'implanta, ni rechercher quelles ont été pour chacune d'elles les causes de son introduction. Malgré leur abondance, les textes épigraphiques et les monuments figurés ne nous éclairent que très imparfaitement sur l'histoire locale du mithriacisme. Il nous est impossible de suivre les progrès de son expansion, de distinguer les influences concurrentes des diverses églises, d'observer l'œuvre de la conversion se poursuivant de cité à cité et de province à province. Tout ce que nous pouvons faire, c'est d'indiquer en gros traits dans quelles contrées les mystères se sont propagés, et quels ont été, en général, les apôtres de la foi nouvelle.

Le principal agent de sa diffusion c'est certainement l'armée. Cette religion est restée avant tout celle des soldats et ce n'est pas sans motif qu'on avait donné aux initiés d'un certain grade le nom de *milites*. On pourra s'étonner de cet état de choses si l'on songe que sous les empereurs les légions étaient cantonnées dans des camps fixes et que chacune était, du moins depuis Hadrien, recrutée dans la province où elle était placée. Mais cette règle générale souffrait de nombreuses exceptions. C'est ainsi que les Asiatiques ont longtemps contribué dans une large mesure à former les effectifs des troupes de Dalmatie ou de Mésie et, pendant une certaine période, de celles d'Afrique. De plus le soldat qui, après quelques années de services dans son pays natal, était promu centurion, passait généralement dans une place étrangère, et à mesure qu'il franchissait les divers degrés de cette charge, on lui assignait souvent une garnison nouvelle, de sorte que, on l'a dit, l'ensemble

des centurions d'une légion formait « comme un microcosme de l'empire ». C'était là un puissant moyen d'action car leur position même assurait à ces sous-officiers une influence morale considérable sur les conscrits qu'ils étaient appelés à instruire. Mais à côté de cette propagande individuelle, qui nous échappe presque complètement, les transferts provisoires ou définitifs de détachements ou même de régiments entiers dans des forteresses ou des camps souvent fort éloignés ont rapproché et confondu des gens de toute race et de toute croyance. Enfin on trouvait partout à côté des légionnaires citoyens romains un nombre égal sinon supérieur d'*auxilia* étrangers, qui n'avaient pas comme les premiers le privilège de servir dans leur patrie. Au contraire, on s'attacha pour prévenir les soulèvements à éloigner ces pérégrins de leur pays d'origine. C'est ainsi que sous les Flaviens les ailes ou cohortes indigènes ne formaient qu'une fraction minime des auxiliaires qui gardaient les frontières du Rhin et du Danube.

Parmi les recrues que l'on appelait du dehors pour les remplacer, on comptait une foule d'Asiatiques, et aucun pays d'Orient peut-être, relativement à l'étendue de son territoire, n'a fourni plus de soldats à l'empire que la Commagène, où le mithriacisme avait jeté de profondes racines. Outre des cavaliers et des légionnaires on leva dans cette contrée, probablement dès l'époque de sa réunion à l'empire, au moins six cohortes auxiliaires. Nombreux aussi étaient les soldats originaires de la Cappadoce, du Pont et de la Cilicie pour ne pas parler des Syriens de toute tribu, et Rome ne se fit pas scrupule d'enrôler même ces escadrons agiles de cavalerie parthe, dont elle avait éprouvé à ses dépens les qualités guerrières.

Le soldat romain était en général dévot. Les périls auxquels sa carrière l'exposait, lui faisaient rechercher sans

cesse la protection céleste, et un nombre incalculable de dédicaces porte témoignage à la fois de la vivacité de sa foi et de la variété de ses croyances. Les Orientaux surtout, transportés pour vingt ans et plus dans un pays où tout leur était étranger, conservaient pieusement le souvenir de leurs divinités nationales. Dès qu'ils en trouvaient le moyen, ils ne manquaient pas de s'assembler pour leur offrir un culte. Ils éprouvaient le besoin de se concilier ce Seigneur (Baal) dont ils avaient appris, enfants, à redouter la colère. C'était aussi une occasion de se réunir et sous ces tristes climats du nord, de se remémorer la patrie absente. Mais leurs confréries n'étaient pas exclusives ; ils admettaient volontiers parmi eux des compagnons d'armes de toute origine dont la religion officielle de l'armée ne satisfaisait pas les aspirations, et qui espéraient obtenir du dieu pérégrin un secours plus efficace dans les combats, ou, s'ils y succombaient, un sort plus heureux dans l'autre monde. Puis ces néophytes transférés suivant les exigences du service ou les nécessités de la guerre dans d'autres garnisons, de convertis s'y faisaient convertisseurs, et réunissaient autour d'eux un nouveau groupe de prosélytes. C'est ainsi que les mystères de Mithra apportés en Europe par des recrues à demi barbares de Cappadoce ou de Commagène, s'y sont répandus avec rapidité dans les provinces les plus lointaines.

Depuis les rivages du Pont-Euxin jusqu'au nord de la Bretagne et aux confins du Sahara, tout le long de la frontière, les monuments mithriaques abondent. La Mésie inférieure, qui n'est explorée que depuis quelques années, en a déjà livré une certaine quantité, ce qui n'a rien d'étonnant, puisqu'on sait que des contingents orientaux y suppléaient à l'insuffisance du nombre des conscrits que la province fournissait. Pour ne rien dire du port de Tomis, les légionnaires pratiquaient le culte perse à Troesmis, à

Durostorum et à Œscus sur les rives du Danube, ainsi qu'à Tropaeum Traiani que la découverte du monument d'Adam Klissi a rendu récemment célèbre. Dans l'intérieur du pays, il avait pénétré à Montana et à Nicopolis, et c'est sans doute de ces villes septentrionales, que, franchissant les Balkans, il s'était répandu dans le nord de la Thrace, notamment autour de Serdica (Sofia) et jusqu'à Bessapara dans la vallée de l'Hèbre. Remontant d'autre part le cours du Danube, il prit pied à Viminacium, la capitale de la Mésie supérieure, mais nous ne pouvons savoir quelle extension il atteignit dans cette contrée encore mal connue.

Nous sommes mieux informés sur les circonstances où il s'introduisit en Dacie. Lorsque en 107 après Jésus-Christ Trajan réduisit ce royaume barbare en province romaine, le pays épuisé par six années de luttes opiniâtres, n'était plus guère qu'un désert. Pour le repeupler, l'empereur y transporta en masses, nous dit Eutrope, des colons « *ex toto orbe romano* ». La population de cette contrée était plus mêlée encore au deuxième siècle qu'aujourd'hui où toutes les races de l'Europe s'y coudoient et s'y querellent. Outre les restes des anciens Daces, on y trouvait à la fois des Illyriens et des Pannoniens, des Galates et des Cariens, des Asiates, des gens d'Édesse et de Palmyre, d'autres encore, qui tous continuaient à y pratiquer les cultes de leur patrie. Mais aucun de ceux-ci n'y prospéra autant que les mystères de Mithra, et l'on s'étonne du prodigieux développement qu'ils y prirent, pendant les cent cinquante années que dura la domination romaine dans cette région. Non seulement ils florissaient dans la capitale de la province, Sarmizegetusa, et dans les villes qui grandirent auprès des camps, comme Potaïssa et surtout Apulum, mais tandis qu'on ne peut signaler en Dacie, que je sache, le moindre vestige d'une communauté chétienne, depuis la forteresse de Szamos-Ujvar à la limite septentrionale du

territoire occupé, jusqu'à Romula en Valachie, on a découvert en foule des inscriptions, des sculptures, des autels échappés à la destruction des mithréums. La seule colonie d'Apulum comptait au moins quatre temples du dieu perse et le *spelaeum* de Sarmizegetusa, fouillé récemment, renfermait encore les fragments d'une cinquantaine de bas-reliefs ou d'autres ex-voto que la piété des fidèles y avait consacrés.

Pareillement en Pannonie, la religion iranienne s'implanta dans les villes fortes échelonnées le long du Danube, à Cusum, Intercisa, Aquincum, Brigetio, Carnuntum, Vindobona, et même dans celles de l'intérieur. Elle était surtout puissante dans les chefs-lieux de cette double province, à Aquincum et à Carnuntum et dans l'une et l'autre cité, les causes de sa grandeur se laissent assez facilement reconnaître. La première, où l'on célébrait au IIIe siècle les mystères dans quatre temples au moins, était le quartier général de la *legio II Adiutrix* qui avait été formée en 70 par Vespasien à l'aide de marins de la flotte de Ravenne. Parmi ces affranchis versés dans les cadres de l'armée, les Orientaux étaient certainement nombreux, et il est probable que le mithriacisme a, dès le début, compté des adeptes dans cette légion. Lorsque, vers 120 après Jésus-Christ, elle fut établie par Hadrien dans la Pannonie inférieure, elle y apporta sans doute ce culte oriental auquel elle paraît être restée fidèle jusqu'à sa disparition. La *legio I Adiutrix*, qui avait des origines semblables, a probablement importé de même les mystères à Brigetio, lorsque, sous Trajan, son camp y fut transféré. Nous pouvons marquer avec plus de précision encore comment le dieu perse arriva à Carnuntum. En 71 ou 72 après Jésus-Christ, Vespasien fit réoccuper cette importante position stratégique par la légion *XV Apollinaris*, qui depuis huit ou neuf ans combattait en Orient. Envoyée en 63 sur l'Euphrate pour renforcer l'ar-

mée que Corbulon conduisait contre les Parthes, elle avait, de 67 à 70, pris part à la guerre contre les Juifs, et accompagné ensuite Titus à Alexandrie. Pendant ces luttes sanglantes, les vides qui s'étaient produits dans ses effectifs avaient, sans aucun doute, été comblés par des levées opérées en Asie. Ce furent ces recrues, probablement originaires en grande partie de Cappadoce, qui, transportées avec les anciennes classes sur le Danube, y offrirent d'abord des sacrifices au dieu iranien jusqu'alors inconnu au delà des Alpes. On a trouvé à Carnuntum une dédicace à Mithra, due à un soldat de la légion Apollinaire qui porte le nom caractéristique de Barbarus. Ces premiers adorateurs du *Sol invictus* lui consacrèrent au bord du fleuve une grotte semi-circulaire, qui au troisième siècle devait être relevée de ses ruines par un chevalier romain. Lorsque, quelque quarante ans après sa venue en Occident, Trajan transporta de nouveau le quinzième corps sur l'Euphrate, le culte perse avait jeté dans la capitale de la Pannonie supérieure de profondes racines. Non seulement la légion *XIII gemina Martia* qui remplaça à demeure celle qui était retournée en Asie, mais la douzième et la treizième *geminae*, dont certains détachements furent, semble-t-il, adjoints à la première, subirent l'attrait des mystères et comptèrent bientôt dans leurs rangs des initiés. Le premier temple ne suffisant plus, on en bâtit bientôt un second, qui, fait important, est contigu à celui du Jupiter Dolichenus de Commagène. Un municipe se développant à côté du camp en même temps que les conversions se multipliaient, un troisième mithréum fut construit, probablement dès le début du IIe siècle, et ses dimensions dépassent celles de toutes les constructions analogues jusqu'ici découvertes. Il fut, il est vrai, agrandi par Dioclétien et les princes qu'il avait associés à son pouvoir, réunis en 307 à Carnuntum. Ils voulurent donner ainsi un témoignage public de leur dévotion à Mithra dans cette ville sainte, qui, de toutes

celles du nord, renfermait probablement ses sanctuaires les plus anciens.

Cette place de guerre, la plus importante de toute la région, paraît avoir été aussi le centre religieux d'où le culte étranger rayonna dans les bourgades des environs. Stix-Neusiedl, où certainement il était pratiqué depuis le milieu du IIe siècle, n'était qu'un *vicus* dépendant de la puissante cité. Mais plus au sud, le temple de Scarbantia fut tout au moins enrichi par un *decurio coloniae Carnunti*. A l'est, le territoire d'Aequinoctium a fourni une dédicace à la « Pierre génitrice » et plus loin, à Vindobona, les soldats de la dixième légion avaient appris, sans doute de ceux du camp voisin, à célébrer les mystères. On retrouve jusqu'en Afrique les traces de l'influence que la grande ville Pannonienne a exercé sur le développement du mithriacisme.

A quelques lieues de Vindobona, en franchissant la frontière du Norique, nous rencontrons *Commagenae*, dont le nom est dû vraisemblablement à ce qu'une *ala Commagenorum* y avait ses quartiers. On ne s'étonnera donc pas qu'on y ait mis au jour un bas-relief du dieu tauroctone. Toutefois dans cette province, pas plus qu'en Rétie, l'armée ne paraît avoir pris, comme en Pannonie, une part active à la propagation du culte perse. Une inscription tardive d'un *speculator legionis I Noricorum* est la seule de ces pays qui mentionne un soldat, et généralement les monuments des mystères sont très rares dans la vallée du Danube supérieur où les troupes étaient concentrées. Ils ne se multiplient que sur l'autre versant des Alpes, et l'épigraphie de cette région interdit de leur assigner une origine militaire.

Au contraire, dans les deux Germanies, c'est certainement aux puissants corps d'armée qui défendaient ce territoire toujours menacé, qu'est due la merveilleuse expansion qu'y prit le mithriacisme. On y a trouvé une dédicace

d'un centurion, qui fut consacrée *Soli invicto Mithrae* vers 148 après Jésus-Christ, et il est vraisemblable qu'au milieu du IIe siècle ce dieu avait déjà opéré une quantité de conversions dans les garnisons romaines. Tous les régiments paraissent avoir été atteints par la contagion : les légions *VIII Augusta*, *XXII Primigenia* et *XXX Ulpia*, les cohortes et les ailes auxiliaires comme les troupes d'élite de volontaires citoyens. Cette diffusion générale ne permet guère d'apercevoir par quel côté le culte étranger s'est infiltré dans le pays. On peut admettre cependant, sans crainte de se tromper, que, sauf peut-être sur certains points, il n' y a pas été transporté directement de l'Orient, mais y est arrivé par l'intermédiaire des garnisons du Danube, et si l'on voulait absolument préciser son origine, on supposerait, non sans vraisemblance, que la huitième légion, transférée en 70 après Jésus-Christ de Mésie dans la Germanie supérieure, y a pratiqué la première cette religion qui devait y devenir rapidement prépondérante.

L'Allemagne est en effet la contrée où l'on a mis au jour le plus grand nombre de mithréums ; c'est elle qui nous a donné les bas-reliefs aux dimensions les plus vastes et aux représentations les plus compliquées, et certainement aucun dieu du paganisme n'y a trouvé des adorateurs aussi nombreux et aussi fervents que Mithra. Les Champs Décumates, ces confins militaires de l'empire, et surtout les postes avancés compris entre le cours du Mein et le rempart du *limes*, ont été merveilleusement fertiles en découvertes du plus haut intérêt. Au nord de Francfort, près du village de Heddernheim, dont le nom ancien n'est même pas connu, on a exhumé successivement trois temples importants, et trois autres ont été déblayés dans la région environnante. D'autre part, tout le long du Rhin, depuis Augst (Raurica) près de Bâle, jusqu'à Xanten (Vetera), en passant par Strasbourg, Mayence, Neuwied, Bonn, Cologne et Dormagen, on rencontre une série de

monuments, qui rappellent comment la foi nouvelle, gagnant de proche en proche comme une épidémie, s'est propagée jusqu'au milieu des tribus barbares des Ubiens et des Bataves.

L'influence du mithriacisme parmi les troupes massées sur la frontière rhénane peut aussi se mesurer à son extension vers l'intérieur de la Gaule. Un soldat de la huitième légion consacre un autel *deo invicto* à Genève, qui se trouvait sur la voie militaire conduisant de Germanie à la Méditerranée, et l'on a trouvé d'autres traces du culte oriental dans la Suisse actuelle et le Jura français. A Sarrebourg (Pons Saravi), au débouché de la passe des Vosges par laquelle Strasbourg communiquait et communique encore avec les bassins de la Moselle et de la Seine, on a exhumé récemment un *spelaeum* datant du IIIe siècle. Un autre, dont le bas-relief principal taillé dans la roche vive a subsisté, existait à Sanct-Wendel entre Metz et Mayence. On s'étonnerait que la grande ville de Trèves, résidence ordinaire des commandants militaires, n'eût conservé que quelques débris d'inscriptions et de statues, si l'importance de cette cité sous les successeurs de Constantin n'expliquait la disparition presque complète des monuments du paganisme. Enfin, dans la vallée de la Meuse non loin de la route qui joignait Cologne à Bavay (Bagacum), de curieux vestiges des mystères ont été reconnus.

De Bavay, cette route menait vers l'ouest à Boulogne (Gesoriacum), le port d'attache de la *classis Britannica*. C'est sans doute quelque marin ou officier étranger de cette flotte, qui a offert au dieu les deux statues de dadophores, certainement exécutées sur place, qui ont été découvertes à Boulogne. Cette importante station maritime devait entretenir des relations quotidiennes avec la grande île opposée et surtout avec Londres, fréquenté dès cette époque par de nombreux vaisseaux. L'existence d'un mithréum dans un entrepôt commercial et militaire de

cette importance n'a donc rien qui puisse nous surprendre. En général, dans aucun pays, le culte iranien ne resta aussi exactement qu'en Bretagne, confiné dans les places fortes. En dehors d'Eburacum (York), où se trouvait le quartier général des troupes de la province, il ne s'est répandu qu'à l'ouest de celle-ci, à Isca (Caerleon) et à Déva (Chester), où des camps avaient été établis pour contenir les peuplades galloises des Silures et des Ordovices, puis à son extrémité nord, tout le long du vallum d'Hadrien, qui protégeait le territoire de l'empire contre les incursions des Pictes et des Calédoniens. Toutes les « stations » de ce rempart semblent avoir eu leur temple mithriaque où le commandant de la place (*praefectus*) donnait à ses subordonnés l'exemple de la dévotion. Il est donc indubitable que le dieu asiatique s'est avancé dans ces régions boréales à la suite des armées, mais on ne peut déterminer à quel moment et avec quelles troupes il y pénétra. Il est probable cependant qu'il était honoré jusque dans ces confins du monde romain dès le milieu du IIe siècle, et que c'est la Germanie qui avait servi ici d'intermédiaire entre le lointain Orient

et penitus toto divisos orbe Britannos.

A l'autre extrémité de l'empire, les mystères furent célébrés également par les soldats de la IIIe légion, campée à Lambèse, et dans les postes qui gardaient les défilés de l'Aurès ou jalonnaient la lisière du Sahara. Cependant ils ne paraissent pas avoir été aussi populaires en Afrique que dans les pays du Nord, et leur propagation a pris ici un caractère spécial. Leurs monuments, presque tous d'époque tardive, sont dus à des officiers ou du moins des centurions, dont beaucoup étaient d'origine étrangère, plutôt qu'aux simples soldats levés presque en totalité dans la contrée qu'ils étaient chargés de

défendre. Les légionnaires de Numidie sont restés attachés à leurs dieux nationaux, puniques ou berbères, et n'ont que rarement adopté les cultes des compagnons avec lesquels le métier des armes les mettait en contact. Le mithriacisme a donc été pratiqué en Afrique surtout, semble-t-il, par ceux que le service militaire y appelait du dehors, et les collèges de fidèles se composaient en majorité, sinon d'Asiatiques, du moins de recrues amenées des provinces Danubiennes.

Enfin en Espagne, le pays d'Occident qui est le plus pauvre en monuments mithriaques, la connexion de leur présence avec celle des garnisons n'est pas moins manifeste. Sur toute l'étendue de cette vaste péninsule où se pressaient tant de cités populeuses, ils font presque totalement défaut dans les centres urbains les plus considérables. C'est à peine si, dans la capitale de la Lusitanie et celle de la Tarraconaise, à Emerita et Tarragone, on peut signaler un bout d'inscription. Mais dans les vallées sauvages des Asturies et de la Galice, le dieu perse avait un culte organisé. On mettra immédiatement ce fait en rapport avec le séjour prolongé d'une légion dans cette contrée longtemps insoumise. Peut-être y trouvait-on aussi parmi les initiés des vétérans des cohortes espagnoles, qui, après avoir servi comme auxiliaires sur le Rhin et le Danube, étaient rentrés dans leurs foyers convertis à la religion asiatique.

En effet, l'armée n'a pas seulement contribué à répandre les cultes orientaux en réunissant côte à côte des hommes, citoyens ou pérégrins, de toutes les parties du monde romain, en faisant passer sans cesse les officiers, les centurions, ou même des corps entiers d'une province à l'autre suivant les besoins variables du moment, et en étendant ainsi sur toutes les frontières un réseau de communications perpétuelles. Leur congé obtenu, les soldats continuaient à observer dans leur retraite les pratiques auxquelles ils s'étaient accou-

tumés sous les drapeaux, et ils provoquaient bientôt autour d'eux des imitations. Souvent ils s'établissaient à proximité de leur dernière garnison, dans ces municipes qui peu à peu avaient remplacé partout auprès des camps les échoppes des vivandiers. Parfois aussi ils élisaient domicile dans quelque grande ville de la contrée où ils avaient servi, pour y passer avec d'anciens frères d'armes le reste de leurs jours : Lyon compta toujours dans ses murs un nombre considérable de ces vieux légionnaires de Germanie, et la seule inscription mithriaque que Londres nous ait donnée, a pour auteur un *emeritus* des troupes de Bretagne. Il arrivait aussi que l'empereur envoyât ces soldats libérés sur un territoire qu'il leur assignait, pour y fonder une colonie. Elusa en Aquitaine a peut-être vu d'abord célébrer les mystères par des vétérans du Rhin qu'y établit Septime-Sévère. Souvent les conscrits que l'autorité militaire transportait aux confins de l'empire, gardaient au cœur l'amour de leur pays natal avec lequel ils ne cessaient d'entretenir des relations; mais lorsque, licenciés après vingt ou vingt-cinq ans de factions et de combats, ils retournaient dans leur patrie, aux dieux de leur cité ou de leur tribu ils préféraient la divinité étrangère qu'un compagnon de tente leur avait appris au loin à adorer suivant des rites mystérieux.

Bruxelles.

(*A suivre.*) FRANZ CUMONT.

SUR L'HISTOIRE DE LA PÉNITENCE

A PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT[1]

M. H. C. Lea s'est occupé à diverses reprises des institutions ecclésiastiques; il a déjà publié une *Histoire de l'Inquisition* et une *Histoire du célibat ecclésiastique*, que je n'ai pas à apprécier ici. Le sujet qu'il étudie dans le présent ouvrage soulève des difficultés historiques et théologiques bien plus graves : sous le nom de confession auriculaire, M. Lea désigne l'ensemble des institutions et des pratiques en usage dans l'Église pour l'administration de la Pénitence; il en étudie l'histoire depuis l'origine jusqu'à nos jours. C'est même la pratique actuelle qui paraît l'intéresser davantage; du moins il y consacre la plus grande partie de son ouvrage. Pour nous, l'histoire de la discipline du sacrement de pénitence depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours aura moins d'attrait; nous la connaissons par la pratique et par l'étude des ouvrages de théologie morale et de droit canonique. Aussi bien en dirai-je peu de chose. Non pas que je souscrive de tout point à ce qu'en écrit M. Lea; loin de là : des centaines de réflexions et d'appréciations mériteraient d'être relevées et rectifiées : son livre aurait besoin, en quelque

1. *A History of auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, by Henry Charles Lea, LL. D. : Vol. I-II. *Confession and Absolution*; Gr. in-8° de XII-523 et VIII-514 pages; Philadelphia, Lea Brothers et Cie, 1896. (Le vol. III, sur l'histoire des Indulgences, sera l'objet d'un article spécial).

sorte, d'un commentaire perpétuel. Mais un tel travail excéderait de beaucoup les bornes d'un article de Revue et, je le crains aussi, celles de la patience de mes lecteurs.

L'auteur a voulu n'utiliser pour son enquête que des ouvrages catholiques : c'est certainement dans sa pensée une garantie d'impartialité; on sent chez lui, à diverses reprises, un effort sincère pour se dégager des préjugés protestants et reconnaître les effets utiles de la discipline pénitentiaire et de la confession sacramentelle. Mais s'il a exclus de son ouvrage les grossières calomnies qu'il aurait pu puiser dans bien des livres protestants, l'esprit qui les a inspirées se manifeste plus d'une fois par des exagérations, des appréciations injustifiées, des suppositions qui dénaturent le rôle du confesseur et l'influence de la confession sur les catholiques. Cependant j'ai hâte de le reconnaître : M. Lea n'est pas de mauvaise foi et son livre n'est pas une attaque de parti pris contre la confession ; s'il formule des conclusions très défavorables, surtout en ce qui regarde la pratique moderne, il les énonce telles qu'il les voit parce qu'elles lui paraissent fondées ; en réalité elle ne sont pas toutes justifiées, tant s'en faut. Les réflexions de mauvais goût, les plaisanteries déplacées, sont rares sous la plume de M. Lea et la polémique est presque toujours courtoise et polie.

L'œuvre est d'ailleurs extrêmement sérieuse et atteste chez son auteur d'immenses lectures et une connaissance très étendue, sinon une appréciation toujours exacte, de la littérature théologique. M. Lea a soigneusement dépouillé les sommes et les commentaires des scolastiques, de ceux surtout qui ont eu une part notable dans la constitution du système théologico-scientifique où la pénitence devait occuper une place, au quatrième rang parmi les sept sacrements de la nouvelle Loi. Il a consulté les grands théologiens des XVIe et XVIIe siècles et, pour se rendre compte de la pratique actuelle, il a feuilleté tous les

manuels de théologie morale les plus en vogue, qui se rattachent presque tous à saint Alphonse de Liguori. Ajoutez à cela, pour les périodes plus anciennes, une connaissance à peu près complète de tous les écrivains ecclésiastiques et des Pères de l'Église latine.

Tous les auteurs cités n'ont pas la même valeur et ils ne représentent pas tous également l'enseignement de l'Église. Je ne parle pas seulement des historiens, dont plusieurs ne sont catholiques que de nom ; mais les théologiens eux-mêmes sont loin de reproduire au même degré et avec la même autorité, la véritable doctrine, surtout en matière d'explications historiques. Peut-être M. Lea ne s'est-il pas fait d'abord un criterium assez sévère pour se guider parmi tant d'opinions diverses. Si l'on excepte les définitions de l'Église et les conclusions qui en découlent immédiatement, il n'est guère de proposition qui ne puisse revendiquer en sa faveur un ou deux noms parmi la multitude des théologiens. Cela tient à deux causes : autre chose sont les décisions et la pratique de l'Église, autre chose les explications que l'on en peut fournir ; et si l'on se reporte à l'époque où les scolastiques construisaient, à l'aide de raisonnements déductifs, le système de la théologie sacramentaire, on comprendra qu'il ait pu s'établir parmi eux, surtout à propos des questions qui relevaient de l'histoire, bien des courants divergents. D'autre part, l'habitude de tout traiter par voie de discussion syllogistique, avec raisons pour et contre, l'usage de classer et d'apprécier les opinions d'après le nombre de leurs tenants, constituaient une méthode qui peut aujourd'hui nous faire illusion et nous faire croire à beaucoup plus d'incertitude théologique qu'il n'y en avait en réalité, surtout dans la pratique.

Dans son appréciation de la Pénitence et de ses conséquences pour la vie chrétienne des catholiques, M. Lea a été victime de ce que je me permettrai d'appeler une

erreur d'optique. Tous nous connaissons les deux thèmes opposés que développent successivement, avec la même bonne foi, les prédicateurs et les auteurs qui écrivent sur les sujets de morale. Lorsqu'il s'agit de provoquer une réforme, les temps sont mauvais, le mal est triomphant, les mœurs sont corrompues, la foi et la vie chrétienne de nos pères ne sont plus qu'un souvenir, l'avenir se présente sous les plus sombres couleurs. En d'autres jours, où l'on célébrera les triomphes et les progrès de la religion, la fréquentation des sacrements se développe, la vie chrétienne s'affirme au grand jour, les pratiques religieuses sont florissantes, les fidèles donnent à leur clergé d'inappréciables consolations, les œuvres de foi et de charité sont prospères, etc. Et les deux tableaux sont aussi vrais et aussi inexacts l'un que l'autre. En matière de confession, on rencontre aisément les deux tendances. Que d'apologies enthousiastes du bien qui résulte pour les fidèles de la fréquente confession, des fruits de sanctification produits dans les âmes par une sage et prudente direction! Et, d'autre part, lorsqu'il s'agit de démontrer la grave responsabilité que fait peser sur le prêtre le ministère du confessionnal, de faire comprendre aux fidèles la nécessité de la confession, de la contrition, d'une satisfaction proportionnée aux fautes commises, que de descriptions poussées au noir! Toutes ou presque toutes les confessions sont mauvaises, il est si rare de trouver de bons confesseurs, il y a si peu de chrétiens qui s'approchent du tribunal de la pénitence avec les dispositions requises, etc.

Or, M. Lea s'est fait l'écho complaisant de ces doléances et de ces exagérations ; il les a prises pour des affirmations à froid, et ne leur a pas opposé, autant qu'il aurait dû le faire, les appréciations diamétralement opposées. Un étranger, par exemple, qui jugerait de la moralité des fidèles par les examens de conscience que l'on met entre

leurs mains, ne pourrait se faire qu'une idée très défavorable de leur vie. Il en va de même de la casuistique. Les théologiens s'occupent, et ils le doivent, de cas difficiles, embarrassants, monstrueux même, réels ou fictifs. Il serait peu logique de généraliser et de conclure que la plupart des confessions présentent des cas de ce genre et que, par suite, comme le répète M. Lea, les confesseurs se trouvent en présence d'une tâche impossible à remplir. Il y a plus : les solutions des cas de conscience énoncent presque toujours un *minimum*, dont les difficultés inhérentes au problème à résoudre obligent le plus souvent de se contenter ; il serait injuste d'en conclure à une pratique générale pour les cas ordinaires et de voir dans la confession un moyen, chez les confesseurs un parti pris de faciliter outre mesure et de réduire à peu près à rien la vie morale des catholiques ; telle est pourtant la conclusion de l'auteur. Enfin, les histoires plus ou moins effrayantes, plus ou moins scandaleuses recueillies par M. Lea, pas plus que les développements oratoires des auteurs mystiques, ne permettent d'étendre à tous et en toutes circonstances les dangers et les abus du confessionnal.

Ces conclusions, à tout le moins exagérées, M. Lea les déduit surtout de la pratique du probabilisme. A dire vrai, les longs chapitres qu'il consacre à l'histoire du probabilisme et des systèmes analogues, sont en dehors de son sujet. Sans doute, le confesseur doit connaître et souvent appliquer les conclusions de ces systèmes ; sans doute encore, le probabilisme modéré de saint Alphonse de Liguori est presque universellement reçu dans toute l'Église catholique ; mais il ne faut y voir ni une conséquence de la confession, ni une cause d'affaiblissement de l'influence du confessionnal sur la vie morale des catholiques. Le probabilisme et la casuistique trouvent leur application en dehors de la confession, et ne se ren-

contrent pas dans toutes les confessions. Le probabilisme est pour la théologie morale ce qu'est la jurisprudence pour les législations. Partout et toujours nous pouvons constater cette marche uniforme : d'abord des lois peu nombreuses et plutôt générales ; puis la législation se précise, et les textes se multiplient ; quand le système est suffisamment développé, les jurisconsultes et les tribunaux ne provoquent plus l'intervention du législateur, pour qu'il formule des lois nouvelles ; ils se contentent d'appliquer les textes existants ; de l'ensemble de ces applications résulte la jurisprudence. Mais les cas concrets qui se présentent sont entourés de circonstances variables à l'infini ; plus les lois sont complexes et détaillées, plus nécessairement la question se pose, si tel ou tel acte tombe sous le coup de telle ou telle loi, si son auteur a satisfait à toutes les exigences du législateur, si le fait est de ceux que la loi impose, permet ou défend. Entre les raisons qui militent de part et d'autre, la limite est souvent fort incertaine ; pour prendre parti dans un sens ou dans l'autre, il faudra tenir compte des nuances les plus délicates. Supposez maintenant, non des lois écrites, mais des lois morales, ou même, jusqu'à un certain point, des lois ecclésiastiques, mais qui atteignent directement la conscience et imposent des actes internes ; rappelez-vous que les théologiens ont réduit en un corps de doctrine complet cette législation ; l'ère de la jurisprudence sera arrivée, et alors, apparaîtront, comme nécessairement, les systèmes de morale, probabilisme et autres. Quand et dans quelles circonstances telle loi morale cesse-t-elle, non pas d'être obligatoire en elle-même, mais de s'appliquer à certains actes ? A quel degré précis commenceront à suffire les raisons qui permettent de conclure que la loi n'est pas applicable ? Jusqu'à quel point est-il utile de prendre le parti en apparence le plus sûr ? Autant de questions que doivent se poser les moralistes,

mais qui ne se rapportent, on le voit sans peine, que d'une manière indirecte au confessionnal. Elles s'imposent à la considération du philosophe moraliste et les théologiens en traitent, non pas à propos de la confession, mais dans un traité tout philosophique, celui des actes humains et de la conscience. L'examen de la probabilité des obligations concrètes se rencontre nécessairement dans la vie de tout homme : il a sa solution dans une sage discussion, son épilogue seulement, pour les chrétiens pratiquants, au confessionnal. L'Église ne pouvait se désintéresser de ces systèmes ; mais son rôle demeurerait le même, en l'absence de toute confession sacramentelle ; gardienne de la morale, elle a dû écarter les conclusions extrêmes et, par suite, fausses ; elle a condamné les rigoristes, qui n'admettaient aucune exception pratique, et les laxistes, qui en admettaient de trop faciles et insuffisantes.

Une dernière observation sur le probabilisme. Faut-il attribuer à l'usage qu'on en a fait au confessionnal les résultats dissolvants dont M. Lea le rend responsable, et le relâchement moral qu'il croit pouvoir constater ? Ce sont là des appréciations fort délicates. La morale des chrétiens qui recourent souvent à la confession est-elle vraiment plus relâchée ? Et, en admettant qu'elle le soit, quelle part exacte en revient à l'usage du probabilisme ? Il est certes malaisé de se prononcer. Et cependant, le ministère du confessionnal a été un moyen merveilleusement efficace de bien pour les confesseurs, même probabilistes, qui s'y sont adonnés avec zèle, à commencer par saint Alphonse de Liguori.

Dans l'ensemble, les conclusions de M. Lea sont nettement défavorables à la confession. Il ne refuse pas une certaine utilité à la pratique de l'ancienne pénitence publique ; elle servait, par sa sévérité, à écarter de la société ecclésiastique les sujets indignes ; elle faisait réfléchir les chrétiens tentés de commettre des crimes graves.

Il admet encore, bien qu'avec des réserves, l'heureuse influence de ce que j'appellerai la pénitence tarifée, alors que les jeûnes, les mortifications, les aumônes, en un mot, les œuvres de satisfaction, longues et pénibles, pouvaient détourner efficacement du péché. Mais en revanche, il trouve beaucoup plus d'inconvénients que d'avantages à la pratique de la confession obligatoire, telle qu'elle a succédé aux formes précédentes, et telle qu'on la pratique aujourd'hui ; il blâme l'accusation détaillée, que ne saurait justifier la nécessité de proportionner la pénitence aux fautes commises, puisque la satisfaction est presque toujours insignifiante ; il blâme l'absolution, qui permet aux pécheurs de se procurer trop facilement le pardon de leurs fautes, leur fait croire trop aisément qu'elles sont entièrement détruites, et devient un appât pour de nouveaux péchés ; il critique la satisfaction sacramentelle, réduite à quelques *pater* pour les fautes les plus graves ; il pense que la confession obligatoire, décrétée par le concile de Latran, a été l'effet et encore plus la cause d'un sacerdotalisme exagéré, voulu par l'Église et toujours favorisé par elle jusque dans ses excès ; il croit que le confesseur s'est procuré ainsi un empire absolu sur toutes les âmes et sur toutes les actions des fidèles ; pouvoir discrétionnaire qui devait conduire aux plus funestes résultats entre les mains de confesseurs ignorants et indiscrets ; il estime que la facilité d'obtenir le pardon de ses péchés, par un acte de contrition, réduit à une simple formule, et par l'absolution, toujours accordée, a dû augmenter, d'une façon effroyable, les tentations et les péchés. Et, pour appuyer ces conclusions, M. Lea produit des statistiques comparées, auxquelles il n'attache cependant qu'une importance relative, sur la proportion des suicides et des naissances illégitimes dans les pays catholiques et protestants. Je ne puis songer à entreprendre une réfutation détaillée de toutes ces assertions :

qu'il me suffise de constater qu'en tout cela M. Lea ne fait plus guère œuvre d'historien.

Quant aux statistiques, il est facile de voir qu'elles ne prouvent rien. D'une part, tous les catholiques de nom ne sont pas des catholiques pratiquants, et n'assiègent pas les confessionnaux de leurs curés, même à Pâques ; de l'autre, la confession, même sérieusement pratiquée, ne supprime pas la faiblesse humaine. En sens inverse, il est des protestants pratiquants et chrétiens, chez qui les convictions religieuses seront un obstacle aux fautes dont M. Lea nous donne la statistique comparée : et jamais personne n'a prétendu que la confession devait empêcher tous les crimes, ni qu'elle soit, pour les catholiques, le seul moyen de diminuer et de supprimer les fautes. Qui pourra jamais dresser une statistique exacte des suicides et des naissances illégitimes parmi une population vraiment catholique et qui pratique, avec les autres moyens de la vie chrétienne, la confession fréquente? Et comment la comparer avec une statistique semblable, portant sur une région habitée par des protestants pieux et pratiquants ? Les péchés ont tant de causes et la vie chrétienne, la moralité, s'alimentent à tant de sources ; de part et d'autre, comment apprécier la part d'influence de chacun des éléments qui concourent au résultat final ?

Mais c'est assez donner aux considérations plus apologétiques qu'historiques, auxquelles nous a entraîné M. Lea. Les poursuivre serait faire un traité complet de morale, et ce n'est pas ici le lieu. Sans doute, toute la morale, et par suite la pratique de tous les devoirs, devoirs du chrétien, de l'homme privé et de l'homme public, intéresse le confesseur et devient l'objet de son ministère de juge et de conseiller. Mais toute la morale ne peut rentrer dans le cadre d'une histoire de la pénitence. Il est temps d'aborder cette histoire : d'ailleurs le champ demeure encore assez vaste et les difficultés y abondent.

I

Ces difficultés, il faut le reconnaître, et M. Lea l'a constaté bien souvent, proviennent, pour une bonne part, des théologiens eux-mêmes. C'est un fait dont il ne faut pas s'étonner outre mesure, pas plus qu'on ne doit l'exagérer. Mais il est important de le mettre en lumière ; car en l'étudiant nous trouverons le principe de solution de presque toutes les difficultés dont l'histoire de la pénitence est l'occasion pour les théologiens récents.

Jésus Christ a donné à son Église, par des paroles expresses que nous lisons dans l'Évangile, le pouvoir de remettre les péchés. Mais si le livre sacré est formel sur l'existence de ce pouvoir, il est entièrement muet sur les conditions et le mode de son exercice. Tout ce qu'on peut dire, c'est que les paroles de Notre Seigneur semblent exiger une sorte de jugement, basé par conséquent sur une connaissance du délit. En disant à ses apôtres : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez ; ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez », Jésus Christ suppose, chez ceux à qui il confère ce pouvoir, une délibération, un acte de jugement, une sentence. D'autre part, cette sentence, cette décision de l'autorité ecclésiastique, obtiendra son effet ; Notre Seigneur s'y engage : les péchés seront remis. Mais les péchés sont une désobéissance à la loi de Dieu ; ils nous constituent les débiteurs de Dieu ; ils nécessitent, pour être remis, le pardon de Dieu. Par conséquent, Notre Seigneur, sans exclure la rémission du péché à l'égard de la société ecclésiastique, a dû viser également le pardon en conscience, au nom de Dieu ; sans cela, ses paroles n'auraient plus qu'un sens tronqué et insuffisant. Le pardon accordé par l'Église est régulièrement ratifié par Dieu.

Et c'est ainsi que l'Église l'a compris dès l'origine; car elle a fait à la rémission des péchés l'application de cette autre promesse de son Fondateur : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel ».

Mais ce pardon de la part de Dieu requiert l'intervention de sa grâce et il suffira d'un raisonnement bien simple pour en déduire le caractère sacramentel de la pénitence, lorsqu'on s'occupera de dresser le catalogue des sacrements.

Voilà ce qu'on peut tirer de l'Évangile ; mais on ne saurait aller plus loin. Que si les conditions d'exercice de ce pouvoir aux allures judiciaires ne sont pas précisées davantage par Notre Seigneur, il appartiendra à l'Église d'en organiser le fonctionnement suivant les circonstances, et cette organisation pourra varier, non sans doute sur les points essentiels, mais sur les autres. De fait la pratique pénitentielle a varié au cours des siècles ; mais cela ne saurait suffire pour conclure à des variations dans le dogme catholique. Car aux différentes étapes de cette pratique, des premiers siècles jusqu'à nos jours, nous trouverons toujours les mêmes éléments essentiels ; un juge, un coupable, une sentence ; bref, un jugement sommaire.

Ainsi envisagé, le sacrement de pénitence offre avec celui de mariage des analogies frappantes, qu'on n'a pas assez fait ressortir. Le mariage est un contrat très nettement déterminé par son objet, dont la nature n'a pas été changée par ce transfert dans l'ordre surnaturel qui en a fait le mariage chrétien et le septième des sacrements ; car, pour avoir été élevé à la dignité d'un sacrement dans l'Église, le mariage chrétien n'a pas cessé d'être un contrat. C'est là une vérité fondamentale, qui suffit à expliquer et les différences si considérables qui distinguent le mariage des autres sacrements, et le pouvoir si étendu

de l'Église sur les conditions de validité du mariage, et les pratiques assez diverses constatées au cours des siècles à ce sujet. Toutes les dispositions légales qui atteignent le contrat atteignent indirectement le sacrement; celui-ci dépend donc, par voie indirecte, de l'autorité de l'Église dans la même mesure que le premier. Sans vouloir pousser la comparaison aux extrêmes, j'ose dire qu'il en est à peu près de même de la pénitence. Dès lors que l'Église laissera subsister les éléments du jugement sur les péchés, le sacrement sera sauvegardé; par la même raison, en déterminant, en imposant telle ou telle forme de ce jugement spécial, l'Église affectera indirectement les conditions d'existence et de validité du sacrement, sans impliquer pour cela des changements dans son dogme. Et c'est ainsi que s'explique la variété des pratiques observées successivement dans la discipline pénitentiaire. L'Église pourra donc exercer sa juridiction spirituelle par une procédure plus ou moins extérieure, plus ou moins secrète; elle pourra en réserver l'administration totale, ou du moins certains actes, au juge ordinaire de chaque groupe de la famille chrétienne, c'est-à-dire à l'évêque; elle pourra aussi déléguer les pouvoirs nécessaires ou pour la procédure tout entière ou pour certains actes seulement, à telle catégorie de ses ministres, ou à tel ministre en particulier; elle pourra en séparer les éléments ou les grouper en une seule cérémonie; elle pourra encore en varier l'ordre, exiger, par exemple, une certaine satisfaction avant de prononcer la sentence de rémission des péchés; elle pourra, suivant les époques, insister successivement sur l'importance relative de chacun des éléments constitutifs : tant que la satisfaction sera très pénible ou très longue, elle tiendra nécessairement la première place dans les préoccupations pratiques des fidèles; plus tard, ce sera l'accusation très fidèle et détaillée, tandis que l'élément actif, efficace, de la remis-

sion consistera dans la contrition, de la part du fidèle, dans l'absolution, de la part du ministre. Enfin, la forme même de l'intervention nécessaire du juge pourra varier : pourvu qu'il observe les formes de la procédure en usage, son action sera efficace; c'est ainsi que s'explique, en particulier, l'emploi successif de formules d'absolution déprécatives et impératives, et la nécessité d'employer aujourd'hui ces dernières, imposées par l'Église. Ainsi donc, le pouvoir accordé par Notre Seigneur aux dépositaires de son autorité spirituelle n'est pas soumis *a priori* à d'autres conditions d'exercice que celles qui résultent de la nature du jugement à exercer; puis les prescriptions et déterminations de l'Église donneront naissance à des conditions de validité hypothétiques, tout comme, en une procédure quelconque, telles et telles solennités peuvent être prescrites à peine de nullité, soit en raison de leur nature, soit par la volonté du législateur.

Les variations dans la pratique de l'administration de la pénitence seront donc, en réalité, des modifications apportées dans la procédure d'un jugement dont l'essence demeurera la même. C'est ainsi que jadis le magistrat ecclésiastique ou son délégué intervenait à plusieurs reprises : d'abord pour imposer la pénitence, écarter pour un temps le pénitent de la société des fidèles, du moins de la participation au sacrifice, ensuite, pour l'admettre à nouveau; tandis que plus tard il a suffi d'une seule séance de ce tribunal simplifié. Longtemps la principale préoccupation du ministre sera de supputer à l'aide des tarifs pénitentiels, les œuvres satisfactoires qu'il devra imposer au pénitent; plus tard, il fera surtout consister sa sentence dans la formule qui donne la rémission des péchés. Tout d'abord le juge n'évoquera d'une manière obligatoire, à son tribunal, dont la juridiction sera à la fois extérieure et intérieure, que certaines fautes très graves, bien déterminées; plus tard, à mesure que la

satisfaction s'adoucira, il étendra l'obligation de l'accusation à beaucoup d'autres fautes; il séparera plus nettement la juridiction pénitentiaire de la juridiction du for externe; il rendra l'exercice de la juridiction du for interne de plus en plus secrète; bientôt il acceptera, il encouragera l'accusation des péchés moindres, des simples négligences; et ainsi à l'administration nécessaire du sacrement se superposera l'administration facultative et de dévotion, qui se complètera par ce que nous appelons la direction spirituelle.

Ces notions n'étaient pas inconnues des théologiens du moyen âge : ils parlaient volontiers du *tribunal* de la pénitence et cette expression significative a passé dans l'usage courant; ils développaient les fonctions et les obligations du confesseur comme juge; ils s'appuyaient même sur la nature judiciaire de la pénitence pour prouver la nécessité de la juridiction et la légitimité des réserves; telle est aussi la doctrine du Concile de Trente dans ses célèbres chapitres de la XVIe session. En faisant ressortir ce caractère essentiel du sacrement de pénitence, nous ne faisons donc autre chose que nous conformer pleinement à la tradition théologique la plus sûre. Malheureusement, c'est un autre courant qui a entraîné les scolastiques alors qu'ils construisaient, avec une puissance de logique poussée à l'extrême, le système scientifique de la théologie catholique et spécialement de la théologie sacramentaire. Dans leur désir de ramener tous les sacrements à un type uniforme, à un idéal commun, ils ont appliqué trop rigoureusement à des rites sacrés fort différents les règles formulées par Aristote et adoptées par eux-mêmes pour la classification des substances corporelles; ils ont fait du sacrement un genre dont chacun des sept sacrements serait une espèce. Et comme toute substance corporelle est composée de matière et de forme, ils ont voulu trouver dans chaque

sacrement une matière et une forme. Sans doute, cette théorie favorite des scolastiques pouvait avoir, dans la théologie sacramentaire, d'heureuses applications; mais il n'aurait pas fallu oublier que les sacrements n'étant pas des substances, l'application ne pouvait être qu'analogique; bien plus, les applications de ce genre, possibles pour des sacrements qui nécessitent l'emploi de substances matérielles, comme l'eau ou le saint chrême, prenaient un caractère plus vague et plus indécis lorsqu'on passait à des sacrements, comme la pénitence et le mariage, qui ne comportent aucune substance de cette nature. Les inconvénients de cette généralisation exagérée ont été bien des fois signalés : d'une part, une assimilation forcée entre tous les sacrements, dont on est tenté d'oublier la nature diverse; de l'autre, une fixité aux allures métaphysiques attribuée à des institutions dont plusieurs éléments étaient de nature variable et avaient présenté, de fait, plus d'une variation.

D'autre part, les préoccupations philosophiques du moyen âge ne laissaient pas beaucoup de place à l'histoire. On ne la connaissait guère et, ce qu'on en connaissait, on l'interprétait avec une naïve partialité dont il subsiste encore bien des traces dans les ouvrages de la théologie contemporaine : on ne pouvait admettre que des conclusions si logiquement déduites de principes tenus pour inattaquables ne fussent pas également certaines. On appliqua donc le raisonnement déductif aux institutions ecclésiastiques, telles qu'on les avait alors sous les yeux, sans se préoccuper du passé. De là une tentation, à laquelle on ne pouvait guère échapper, de transformer en nécessité absolue ce qui n'était qu'une nécessité conditionnelle, c'est-à-dire étant donnée la pratique en vigueur. Cela s'est produit tout particulièrement pour la pénitence, dont la théologie est basée sur la pratique des XIIe et XIIIe siècles. Certaines de ces déductions ont abouti à des

conséquences pratiques, à des règles très légitimement acceptées et imposées par l'Église; l'exemple le plus frappant est sans doute l'emploi, devenu nécessaire, des formes d'absolution impérative ou indicative, et l'exclusion progressive des anciennes formules déprécatives; changement qui n'implique d'ailleurs aucune modification dans le dogme [1]. Par contre, certaines déductions laborieusement tirées de la théorie de la matière et de la forme, n'ont pu prévaloir contre la pratique; c'est ainsi, par exemple, qu'on a toujours donné l'absolution aux malades privés de connaisssance, bien qu'ils fussent dans l'impossibilité de faire aucun acte sensible apte à devenir la matière du sacrement. Au reste, on ne pouvait pousser bien loin l'application de la théorie, tellement la nature spéciale du sacrement y faisait obstacle. On sait, d'ailleurs que le concile de Trente, *l. c.*, a désigné les actes du pénitent comme « quasi materia » du sacrement.

De tout ce qui précède nous pouvons conclure sans témérité que le véritable critérium auquel nous devrons nous reporter sans cesse dans l'étude historique de la pénitence, ce n'est point ce qui la rapproche de cet être d'abstraction qu'on a appelé le sacrement en général, c'est ce qui la constitue dans son être individuel, en d'autres termes, sa nature de jugement sommaire sur les péchés des fidèles commis après le baptême. C'est un sacrement, parce que l'institution en remonte à Notre Seigneur, parce que les rites observés pour l'administrer

1. Voir plusieurs formules d'absolution déprécative dans Morin, l. VIII, c. VII, seqq. dans Lea, I, 481 et suiv.; cf. Palmieri, *op. cit.*, 127 seq. — En voici une que Morin attribue à un ancien Pénitentiel Romain : « Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus, qui per Iesum Christum Filium tuum Dominum nostrum vulnera nostra curare dignatus es, te supplices rogamus et petimus, nos humiles tui sacerdotes, ut precibus nostris aurem tuæ pietatis inclinare digneris remittasque omnia crimina et peccata universa condones, desque huic famulo tuo pro suppliciis veniam, pro maerore lætitiam, pro morte vitam ».

sont des signes sensibles, parce qu'enfin l'effet produit, la rémission des péchés, nécessite l'intervention de la grâce, en d'autres termes sa production *ex opere operato*. A la lumière de ce principe, nous pouvons aborder l'étude sommaire de l'histoire de la pénitence. Cet aperçu sera, je l'espère, plus intéressant que la critique détaillée de l'ouvrage de M. Lea, dont cependant j'aurai plus d'une fois l'occasion de signaler et d'apprécier les conclusions.

II

On doit distinguer dans cette histoire trois phases, caractérisées par des notes bien tranchées, quoique la transition de l'une à l'autre se soit faite sans secousse. Et ce n'est pas le moindre des reproches que mérite M. Lea de ne les avoir pas divisées et étudiées séparément : la confusion qui en résulte rend la lecture de son ouvrage assez pénible et les conclusions historiques difficiles à dégager.

En premier lieu, il faut placer ce qu'on est convenu d'appeler la *pénitence publique* ou *solennelle* : cette discipline primitive a été remplacée par une pratique assez différente, que je voudrais voir appeler la pénitence *tarifée*. La transition entre les deux, la conciliation de leurs différences dans l'unité substantielle d'un même sacrement, est un problème aussi difficile qu'intéressant. La pénitence tarifée a subi à son tour des adoucissements successifs ; s'il y a toujours imposition de satisfaction, elle n'a plus lieu d'après un tarif quelconque. Dès lors, nous entrons dans la troisième période : l'aveu plus sévèrement réglementé et l'absolution formelle y prennent l'importance que n'a plus la satisfaction ; enfin, la pénitence, sans cesser d'être obligatoire pour les fautes graves, devient de plus en plus un exercice de dévotion et de direction morale.

Pour juger exactement de ce qu'était tout d'abord la pénitence publique, aux premiers siècles, il est important de constater le rapprochement qui existait dans l'ancienne Église, entre les deux rites destinés à remettre les péchés : le baptême et la pénitence. Non pas qu'ils fussent confondus, même sous ce rapport : le baptême, naissance à la vie spirituelle, conférait une rémission complète, sans réserve pénale et sans exercices de satisfaction, sinon sans repentir. La pénitence, au contraire, appelée parfois second baptême, planche de salut après le naufrage, comportait une rémission des péchés laborieuse, achetée par le repentir, les larmes, la prière et autres œuvres, à commencer par l'exclusion, au moins temporaire, du culte chrétien. Le péché commis après le baptême se résolvait en une dette à payer à Dieu et à l'Église. Mais, d'autre part, on doit noter entre les deux institutions bien des rapprochements. Abstraction faite des coupables totalement exclus de la société chrétienne, les pénitents n'étaient régulièrement admis qu'à la première partie du service divin, exactement comme les catéchumènes ; avant l'oblation, les uns et les autres devaient se retirer, sur l'ordre du diacre, après que l'évêque avait récité sur eux certaines prières. La fête de Pâques marquait ordinairement l'entrée des catéchumènes dans l'Église par le baptême ; elle marquait aussi le retour des pénitents, dont la réconciliation solennelle avait lieu le jeudi saint, dernier jour liturgique avant la fête ; dans les offices de la nuit de Pâques, célébrés maintenant le samedi saint, il reste encore des traces de cette discipline : l'Église remercie Dieu du double accroissement qu'elle recevait en ce jour ; car le baptême ou la pénitence avaient permis à tous de prendre part à cette solennité. Pendant le stage qui précédait la fête de Pâques, il y avait, pour les pénitents et pour les catéchumènes, des réunions spéciales. Il existait même entre les deux sacre-

ments une ressemblance plus significative : l'un et l'autre ne se recevaient qu'une fois[1]. Non pas, sans doute, que la pénitence produisît cet effet spécial que la théologie désigne sous le nom de *caractère* ; mais elle plaçait le pénitent dans une situation spéciale stable ; on ne recevait la pénitence qu'une fois, mais on la recevait pour toute la vie. En Occident, du moins, le pénitent ne devait plus ni se marier, ni user du mariage déjà contracté, ni exercer des fonctions publiques ; il était pénitent pour toujours[2]. Après la période d'exclusion, dont la durée alla toujours en diminuant, et qui se terminait par la réconciliation, le pénitent continuait à mener une vie chrétienne plus parfaite, à peu près semblable à celle des ascètes vivant dans le monde, dans laquelle, par conséquent, les pratiques de piété tenaient une place plus considérable que dans la vie des simples fidèles. Il y avait là aussi une analogie avec la stabilité de l'état où le chrétien est placé par le baptême.

Les textes anciens nous renseignent abondamment sur les actes dont se composaient l'administration de la pénitence, pendant cette première période. La pénitence étant réservée à des fautes très graves bien déterminées, on devait demander la pénitence, comme on sollicitait le baptême. Elle n'était pas imposée à tous les chrétiens ;

1. Cf. le Pasteur d'Hermas, l. II, mand. IV, 1, 3 : « Servis enim Dei una pœnitentia est ». TERTULL., *De Pœnit.* c. V. seq. et cap. VII : « Sed amplius nunquam quia proxime frustra. Non enim et hoc semel satis est ? ». Cf. LEA, I, pag. 35 et MORIN, *De pœnit*, l. V, c. 27

2. SIRIC. *ad Himerium Tarraconensem*, c. 5 : « de his... qui, acta pœnitentia tanquam canes ac sues ad vomitus pristinos et volutabra redeuntes, et militiæ cingulum et ludicras voluptates et nova conjugia et inhibitos denuo appetivere concubitus ». *Conc. dictum Arelatense II*, can. 21 : « Pœnitentes quæ defuncto viro, aliis nubere præsumpserint,... cum eodem ab ecclesiæ liminibus arceantur : hoc etiam et de viro in pœnitentia posito placuit observari ». — On comprend aussitôt la portée du canon suivant (c. 22) : « Pœnitentiam conjugatis nonnisi ex consensu dandam ».

bien plus, les clercs en étaient formellement exclus[1]; on ne les admettait à la pénitence qu'après leur déposition, qui les assimilait, jusqu'à un certain point, aux laïques.

Aux premiers siècles, bien des chrétiens à qui leurs fautes faisaient un devoir de recourir à la pénitence, y apportaient la même négligence que certains catéchumènes mettaient à recevoir le baptême[2]; aussi voyons-nous les Pères prêcher l'obligation de recevoir le baptême et de solliciter la pénitence, tout comme nos prédicateurs modernes prêchent la confession aux pécheurs d'aujourd'hui. De plus, lorsque les fautes étaient publiques, les évêques pouvaient prononcer contre les coupables une exclusion pénale, qui les amenait à demander la pénitence, seul moyen de réconciliation.

L'acceptation spontanée de la pénitence impliquait nécessairement l'aveu, le plus souvent spontané, parfois aussi provoqué, comme nous venons de le dire. Cet aveu se faisait régulièrement à l'évêque, seul ou entouré de son *presbyterium*, ou à ses délégués. L'aveu provoqué par les mesures pénales avait parfois lieu devant la communauté tout entière; d'autres le faisaient par humilité, mais cette pratique ne paraît pas avoir été fréquente; en tout cas, aucun texte ne semble requérir la confession publique de fautes déterminées, confession dont certains auteurs font, bien à tort, un synonyme de la pénitence publique.

1. Siric. *ad Himerium Tarraconensem*, c. 14 : « Sicut pænitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum, ita et post pænitudinem ac reconciliationem nulli unquam laico liceat honorem clericatus adipisci, quia quamvis sint omnium peccatorum contagione mundati, nulla tamen debent gerendorum sacramentorum instrumenta suscipere, qui dudum fuerunt vasa vitiorum ». — Cf. Innoc. I, *ep. ad Rufum*, c. 3. 4; etc.

2. Innoc. I *epist. ad Exsuperium Tolosanum*, c. 2 : « Et hoc quæsitum est, quid de his observari oporteat, qui post baptismum omni tempore incontinentiæ voluptatibus dediti in extremo suæ vitæ fine pænitentiam simul et reconciliationem communionis exposcunt. De his observatio prior durior, posterior interveniente misericordia inclinatior est », etc.

D'ailleurs on se préoccupait peu, à cette époque, du secret de la confession, car la séparation entre le for interne et le for externe n'était pas encore en usage ; et si l'obligation du secret est de droit divin, lorsque la confession est faite à cette condition, elle ne fait pas essentiellement partie de l'exercice du pouvoir judiciaire spécial conféré par Jésus Christ à son Église. De bonne heure cependant, l'aveu spontané au seul évêque ou à son représentant fut considéré comme entraînant pour celui-ci l'obligation du secret ; il suffit de se rappeler l'indiscrétion du prêtre pénitencier de Constantinople, qui entraîna sa suppression par le patriarche Nectaire ; une lettre bien connue de saint Léon autorise expressément cette confession et interdit d'exiger l'aveu public [1]. Toutefois, cette pratique plus facile ne changeait rien à la discipline de la satisfaction publique. Si cet aveu secret peut porter le nom de confession secrète, il ne peut être appelé pénitence privée, comme l'appelle M. Lea, après tant d'autres.

1. Leonis *ep. ad episcopos per Campaniam*, c. 2 : « Illam etiam contra apostolicam relugam præsumptionem, quam nuper agnovi a quibusdam illicita usurpatione committi, modis omnibus constituo submoveri : de pænitentia scilicet, quæ a fidelibus postulatur, ne de singulorum peccatorum genere libellis scripta professio publice recitetur, cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicare confessione secreta. Quamvis enim plenitudo fidei videatur esse laudabilis quæ propter Dei timorem apud homines erubescere non veretur, tamen quia non omnium huiusmodi sunt peccata, ut ea quæ pænitentiam poscunt non timeant publicari, removeatur improbabilis consuetudo, ne multi a pænitentiæ remediis arceantur, dum aut erubescunt aut metuunt inimicis suis sua facta reserari, quibus possit legum constitutione percelli. Sufficit enim illa confessio quæ primum Deo offertur; tunc etiam sacerdoti qui pro delictis pænitentium precator accedit. Tunc enim plures ad pænitentiam poterunt provocari, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis ». — J'ai tenu à rapporter intégralement ce texte, parce qu'il est un de ceux sur lesquels s'appuient le plus souvent les auteurs qui veulent admettre dans l'antiquité une pénitence secrète analogue à la nôtre. Mais il suffit de lire ce texte pour se convaincre qu'il est question d'aveu secret et de rien autre chose. Rien ne distingue la pénitence dont il est ici question de celle qui était alors en usage.

L'aveu était suivi de l'imposition de la pénitence ; elle consistait en des prières, accompagnées de cérémonies symboliques, comme l'imposition du cilice et des cendres. En réalité, c'était plutôt l'admission du pécheur à la pénitence[1]. Elle était caractérisée par l'exclusion plus ou moins longue de la vie ecclésiastique, et particulièrement du saint sacrifice et de la communion. Cette exclusion, jusque vers la fin du IVe siècle, durait de longues années. En Orient, elle comprenait plusieurs stages, dont chacun était un rapprochement vers la réconciliation ; d'abord exclus totalement, les pénitents étaient ensuite admis à assister au service divin jusqu'après les lectures et l'homélie ; plus tard, ils pouvaient assister à toute la réunion, mais sans communier ; ils étaient enfin admis à la communion[2]. Sans doute, ces stages ne se retrouvent pas partout et toujours, même en Orient ; l'évêque, en raison de la bonne conduite du pénitent, pouvait en abréger la durée ; de fait, ils disparaissent d'assez bonne heure. Ils ne sont jamais mentionnés dans les documents occidentaux ; mais, si l'exclusion y est uniforme, sa durée diminue rapidement au cours du IVe siècle, surtout à cause de la prolongation de l'état de pénitence après la réconciliation. Dès le temps d'Innocent I, tous les pénitents était réconciliés à Pâques[3] ; et un peu plus tard, cette première période ne durait que le temps du carême.

A cette exclusion étaient jointes des pratiques de pénitence, prières, jeûnes, mortifications, assez peu déterminées, et qui ne semblent avoir été l'objet d'aucun tarif ; c'étaient, à peu près, les observances que les pénitents

1. Cf. Morin, *op. cit.*, l. IV, c. 16 seq.
2. *Conc. Ancyr. et Neocæsariense*, a. 314.
3. Innoc. I *ep. ad Decentium Eugubinum*, c. 7 : « De pænitentibus vero qui sive ex gravioribus commissis sive ex levioribus pænitentiam gerunt, si nulla interveniat ægritudo, quinta feria ante Pascha eis remittendum romanæ Ecclesiæ consuetudo demonstrat ».

devront garder toute leur vie. Ce sont, au contraire, ces pratiques satisfactoires qui passeront au premier rang dans la seconde période, avec la pénitence tarifée.

Enfin, cette exclusion et la pénitence proprement dite se terminaient par la réconciliation solennelle, équivalent de l'absolution ; elle avait lieu régulièrement le jeudi saint ; on la donnait également aux malades en danger de mort, quel que fût le temps écoulé depuis leur admission à la pénitence[1]. Sauf ce dernier cas, la réconciliation fut plus strictement réservée aux évêques que l'imposition de la pénitence, ainsi que l'aveu qui la précédait ; l'admission et la surveillance des pénitents furent confiées, d'assez bonne heure, à des prêtres pénitenciers.

Il est facile de retrouver dans cette pratique de la pénitence solennelle les éléments qui constituent encore le sacrement : aveu, absolution et satisfaction ; la contrition, alors, comme aujourd'hui, était une condition nécessaire, une disposition du pécheur manifestée dans tous les actes que comportait le rite pénitentiel. Bien qu'elle entraînât une exclusion temporaire, sinon de l'Église, du moins des actes de la vie chrétienne, la pénitence publique ne doit pas être confondue avec l'excommunication ; celle-ci nous apparaît, dès le début, comme une peine proprement dite, infligée pour certains manquements graves et sans relation avec la rémission des péchés.

Sous cette première forme, et surtout aux débuts, la pénitence était donc basée sur cette idée que le chrétien qui avait fait profession au baptême de croire à l'Évangile et d'en observer les préceptes, ne pouvait, sans une véritable trahison et sans perdre sa place dans la famille chrétienne, manquer gravement à sa promesse ; que si

1. Innoc. I *ad Decentium Eugubinum*, c. 7 : « Sane, si quis in ægritudinem inciderit, atque usque ad desperationem devenerit, ei est ante tempus Paschæ relaxandum, ne de sæculo absque communione discedat. »

cependant il y avait manqué, il lui restait « une planche après le naufrage », un second baptême laborieux [1], la pénitence ; il ne pouvait y recourir, comme au premier baptême, qu'une seule fois, et en y recourant, il se trouvait constitué pour toujours dans un état spécial : le premier le faisait *fidèle*, le second le faisait *pénitent*. Dès lors, il n'est pas étonnant que les pénitents aient été exclus du clergé ; c'est là une des règles primitives le plus souvent rappelées par les conciles [2]. D'autre part, les clercs ne pouvaient être admis à la pénitence, en demeurant dans le clergé ; pour eux, la première peine était la déposition, et pendant longtemps ils ne purent devenir pénitents qu'après avoir été réduits à la communion laïque. Nous verrons bientôt comment cette discipline se modifia au VIe siècle.

On conçoit aussi qu'avec une législation si dure, les fautes soumises à la pénitence devaient être très graves et peu nombreuses. Elles se réduisaient, en effet, aux trois chefs bien connus : idolâtrie, homicide et fornication. Seuls ces péchés, et les fautes qui étaient comprises sous ces noms génériques, nécessitaient le recours à la pénitence ; les autres, moins graves, étaient remis par la contrition, la prière, le jeûne, les bonnes œuvres, l'aumône, etc. ; toutes choses dont l'Église a toujours reconnu la vertu satisfactoire. Tels étaient alors les « peccata mortalia ».

III

La pénitence publique était-elle sacramentelle, et était-elle la seule pénitence sacramentelle ? Deux questions également intéressantes, et que les théologiens modernes

1. Cf. Morin, *op cit.*, t. V, c. XXVII, n. 6.
2. Morin, t. IV, c. XIII : « Hinc vulgatum Latinorum axioma pænitentes non esse ordinandos. »

résolvent, pour la plupart, par une réponse négative. Pour eux, cette discipline n'était qu'une procédure de for extérieur ; elle n'était pas destinée à remettre les péchés et n'était pas sacramentelle. Mais, à côté de cette pénitence publique et solennelle, il aurait existé, d'après eux, une pénitence privée et secrète, semblable à celle que nous voyons pratiquée de nos jours et qui seule aurait été sacramentelle.

Quelque accréditée que puisse être cette opinion, elle n'en est pas moins insoutenable. Abstraction faite des œuvres satisfactoires auxquelles on a toujours attaché une certaine efficacité pour remettre les péchés, il n'existait pas, dans l'antiquité, d'autre rite pénitenciel que la pénitence solennelle ; sur ce premier point, je suis d'accord avec M. Lea. D'autre part, cette pénitence publique avait pour but et pour effet de remettre les péchés ; elle était sacramentelle ; sur ce second point, je me sépare de M. Lea.

Sans doute, il est infiniment plus commode, pour la symétrie du système, d'imaginer la confession auriculaire, telle à peu près qu'elle se pratique de nos jours, remontant à travers les siècles jusqu'aux origines de l'Église, et permettant de construire un admirable argument de prescription. Je me rends bien compte que l'on coupe court ainsi à toute espèce de difficultés, sauf à celle d'en fournir la preuve historique ; je n'ignore pas les prétendues découvertes de confessionnaux dans les catacombes de Rome ou dans la crypte de Saint-Victor de Marseille ; mais c'est pitié d'entendre des gens sérieux émettre de pareils arguments : un siège fixe, entre deux gradins moins élevés, ne constitue pas un confessionnal. Quand on demande aux défenseurs de la pénitence secrète dans l'antiquité des preuves de leur opinion, ils se retranchent derrière la fameuse discipline du secret. Mais cette discipline, dont abusent parfois les théologiens embarrassés,

n'était pas une véritable loi du silence ; c'était plutôt une loi de respect rituel. Elle consistait surtout à exclure de la participation aux rites chrétiens et de leur connaissance ceux qui n'était pas initiés, et, par conséquent, elle avait pour objet principal le saint sacrifice. Cela n'a pas empêché saint Justin de parler en termes très explicites de l'Eucharistie dans son Apologie aux empereurs ; cela n'a pas empêché les Pères d'en parler très longuement dans des discours parvenus jusqu'à nous. Et pourquoi en aurait-il était autrement de la pénitence secrète ? Pourquoi les Pères, qui ont fait tant de sermons, tant de traités sur la pénitence, qui sont si explicites sur la pénitence solennelle, auraient-ils gardé un tel silence sur cette prétendue pénitence secrète ? Pourquoi n'en reste-t-il aucune trace dans leurs écrits ? Enfin, pourquoi la pénitence publique n'aurait pas été, aussi bien que l'autre, assujettie à la discipline du secret ?

Et cette prétendue pénitence secrète, comment était-elle administrée ? Dans quel livre liturgique pourrons-nous en retrouver le rite ? Sans ouvrir ici une discussion hors de propos sur l'antiquité des rites que nous ont conservés les sacramentaires Léonien, Gélasien et Grégorien, du moins pouvons-nous constater qu'ils ont des cérémonies et des prières pour imposer la pénitence et pour réconcilier les pénitents. Mais ils sont muets sur la pénitence privée. Ce silence des livres liturgiques, s'ajoutant à celui des Pères, est-il aussi explicable par la discipline du secret ?

Mais il y a plus. Non seulement les arguments purement négatifs qu'on nous présente sont sans valeur, mais une simple réflexion suffit à démontrer que l'existence simultanée de la pénitence publique avec ce qu'on veut appeler pénitence secrète est absolument impossible. La pénitence solennelle aurait immédiatement cessé d'exister. Les Pères, nous l'avons déjà dit, nous ont laissé

bien des sermons où il est question de pénitence; ils poursuivent les pécheurs de leurs exhortations; ils font valoir, pour les engager à se convertir, les arguments que développent de nos jours les prédicateurs; tout le monde a présents à l'esprit certains textes caractéristiques de saint Augustin et de saint Césaire d'Arles. Il existe, d'après eux, divers moyens pour obtenir le pardon des fautes quotidiennes et des péchés moins graves; quant aux péchés compris dans les trois catégories bien connues, idolâtrie, homicide, fornication, il n'y a qu'un seul moyen : la pénitence; et c'est bien de la pénitence solennelle que les Pères entendent parler [1]. Mais si, à côté de cette pénitence si dure, il avait existé un moyen incomparablement plus facile d'obtenir la rémission de ces péchés, comment les Pères n'en auraient-ils pas parlé? Comment surtout auraient-ils pu présenter à leur auditoire la pénitence publique comme l'unique moyen de salut, alors qu'il en existait, par hypothèse, un autre moins laborieux? Et que penser de cette duplicité singulière, pour ne rien dire de plus, dont les Pères auraient fait preuve dans de tels discours? Se figure-t-on saint Augustin ou saint Césaire, après des sermons de ce genre, expliquant aux

1. Cf. Morin, l. IV, c. vii; l. V, c. i, etc. En particulier, Aug. *De fide et bonis operibus*, c. paenultimo : « Nisi essent quædam ita gravia ut etiam excommunicatione plectenda sint,... item nisi essent quædam non ea humilitate Pœnitentiæ sananda qualis in Ecclesia datur eis qui proprie Pœnitentes vocantur, sed quibusdam correptionum medicamentis;... postremo, nisi essent quædam sine quibus hæc vita non agitur, non cotidianam medelam poneret in oratione dum docuit, ut dicamus *Dimitte nobis*, etc. » — *De Symbolo ad catechumenos* : « Nolite illa committere pro quibus necesse est ut a Christi corpore separemini; quod absit a vobis. Illi enim quos videtis agere pœnitentiam, scelera commiserunt, aut adulteria aut aliqua facta immania. Inde agunt pœnitentiam. Nam si levia peccata ipsorum essent, ad hæc cotidiana oratio delenda sufficeret ». — Leonis I *ep. ad Rusticum Narbonensem*, c. 18 : « Si autem aut idola adoraverunt aut homicidiis vel fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos nisi per pœnitentiam publicam non oportet admitti ».

fidèles, en secret, que leurs discours étaient incomplets ; qu'en dehors de ce moyen de rémission des péchés, il en existait un autre, dont la discipline du secret ne leur avait pas permis de parler? Et alors, ils auraient reçu individuellement les pécheurs, auraient accueilli leurs aveux, leur auraient imposé comme satisfaction, non point l'exclusion plus ou moins longue des réunions ecclésiastiques et l'acceptation d'un état de pénitence qui ne devait finir qu'avec leur vie, mais bien quelques prières et quelques jeûnes, sans que leur position vis-à-vis de l'Église en fût aucunement modifiée ; puis ils auraient terminé cette séance de confessionnal par une absolution dont nous ne connaissons ni les termes, ni les conditions. En vérité, une telle conduite de la part des anciens évêques serait en contradiction flagrante avec leurs paroles ; de plus, il faudrait supposer une impossible conspiration de tous les écrivains des premiers siècles, pour que leurs écrits ne nous aient transmis aucun renseignement sur cette pénitence secrète. Mais alors, qui aurait voulu recourir à la pénitence publique? Personne évidemment, et celle-ci n'aurait pu se maintenir, je ne dis pas pendant des siècles, mais un seul instant. Et remarquez que la même conclusion s'imposerait aussi pour la pénitence tarifée. La discipline pénitentiaire était condamnée à subir de continuels adoucissements ; si donc il avait existé, aux premiers siècles, une pénitence sacramentelle secrète, presque aussi douce que la nôtre, il faudrait admettre ou bien qu'elle aurait disparu pour faire place à une discipline plus sévère qu'elle-même, à la pénitence tarifée, avec son cortège de quarantaines et d'années de jeûnes, de prières, etc., ce qui est souverainement invraisemblable, et ne repose sur aucune preuve ; ou bien, elle aurait continué à coexister avec la pénitence tarifée, ce qui soulève deux difficultés insurmontables. D'abord, on ne saurait s'expliquer le recours à la peni-

tence tarifée, s'il en existait une autre beaucoup plus douce. En second lieu, il y aurait eu deux disciplines distinctes également sacramentelles. Car les théologiens, qui ne reconnaissent pas le caractère du sacrement à la pénitence publique des premiers siècles, ne le refusent pas à la pratique des siècles suivants, déterminée par les Pénitentiels; aucun d'eux, cependant, n'a jamais admis deux pénitences sacramentelles. Il faudrait encore admettre je ne sais quelle fusion ultérieure entre les deux pratiques, fusion que personne ne suppose et que rien ne vient démontrer.

La conclusion me semble donc s'imposer : pendant la période où était en vigueur la pénitence solennelle, il n'y avait pas de pénitence privée sacramentelle, administrée par l'Église. Non seulement il n'existe aucune preuve directe en faveur de son existence, mais on se heurte pour l'admettre, à une véritable impossibilité. Cette opinion n'est pas autre chose qu'une extension rétrospective de la pratique pénitentiaire, telle qu'elle était en usage lorsque fut construite la théorie théologique du sacrement de pénitence. Reste cependant à se demander si les théologiens n'auraient pas abouti à un résultat tout opposé à celui qu'ils voulaient atteindre, et s'il n'ont pas singulièrement affaibli cet argument de prescription, si concluant de sa nature, mais d'un maniement assez délicat. Ils veulent conclure à l'institution divine et au caractère sacramentel de la pénitence, en montrant qu'elle a toujours été pratiquée dans l'Église ; mais, en refusant le caractère sacramentel à la pénitence publique, ils privent leur thèse de l'appui des innombrables attestations que les premiers siècles nous ont transmis en faveur de cette pénitence solennelle ; d'autre part, en donnant pour point de départ à leur raisonnement une pratique secrète de la pénitence, que rien ne prouve, que tout repousse, ils ébranlent le fondement de toute leur thèse. N'invitent-ils

pas à conclure, avec les protestants, que la pénitence sacramentelle, au sens où ils l'admettent, ne remonte qu'à l'époque où l'on en constate l'existence, c'est-à-dire après la disparition progressive de la pénitence publique, pour ne pas dire de la pénitence tarifée? Je m'étonne que la gravité de cet argument ne se soit pas présentée à leur esprit. Quelques-uns, cependant, je dois le reconnaître, admettent que la pénitence solennelle en usage dans l'antiquité, pouvait remettre les péchés, conjointement avec la pénitence privée [1]; mais ces théologiens, très peu nombreux, n'expliquent pas la coexistence de ces deux pratiques, en réalité incompatibles.

Oui, l'argument de prescription en faveur de la thèse théologique est très puissant; il démontre que l'Église a toujours revendiqué le pouvoir de remettre les péchés, en vertu d'une autorité surnaturelle à elle conférée par Jésus Christ; mais pour être présenté dans toute sa force, cet argument ne doit pas faire abstraction de la pénitence publique. La pratique actuelle remonte, par une série de modifications dont aucune n'atteint les éléments essentiels de l'institution, à la pénitence publique. La preuve de prescription existe, mais à la condition de reconnaître à la pénitence, sous toutes ses formes, la même valeur, la même efficacité spirituelle, c'est-à-dire la rémission des péchés.

Au reste, il n'est pas difficile de prouver que l'Église entendait bien remettre les péchés par la pénitence publique; par conséquent, cette institution était vraiment sacramentelle. Sans doute, la pénitence ne figure pas sur un catalogue des sacrements que personne ne songeait alors à dresser; mais elle était bien un sacrement de la

1. Cf. PALMIERI, *De Pœnitentia*, thes. IX. Mais cette pénitence secrète sacramentelle n'aurait pas eu pour caractéristique l'exclusion préalable de l'Eglise et c'est ce qui empêche d'admettre sa coexistence avec la pénitence dite publique.

loi nouvelle; car elle en possède tous les éléments. M. Lea affirme, à plusieurs reprises, que la pénitence publique n'était aucunement destinée, dans l'esprit de l'Église, à la rémission sacramentelle des péchés commis après le baptême; mais il n'en fournit pas la preuve; et de nombreux textes démontrent le contraire [1]. Les différences, très certaines d'ailleurs, entre la pratique des premiers siècles et celle des temps postérieurs, sont conciliables avec l'identité de l'institution; et de ce que le catalogue des rites sacramentels n'est pas dressé aux premiers siècles, on ne peut conclure que ces rites ne possédaient pas leur efficacité surnaturelle. M. Lea parle souvent de la théorie sacramentelle et de l'époque où la pénitence est devenue un sacrement; mais c'est jouer sur les mots; l'élaboration systématique de la théologie sacramentaire a pu amener des modifications dans le langage ecclésiastique, voire des changements accidentels dans la pratique; elle n'a pas donné naissance à ce que l'on se proposait alors de classer et d'étudier suivant les méthodes reçues. Constater qu'au IVe siècle, par exemple, les Pères employaient le mot *sacramentum* dans bien des sens différents, qu'ils n'avaient pas cette idée abstraite du sacrement en général, mise plus tard en lumière, que, par conséquent, ils n'avaient pas formulé de criterium pour distinguer et classer les rites sacramentels proprement dits, c'est chose facile et déjà faite plus d'une fois. Les institutions elles-mêmes leur étaient bien connues, et par une application rétrospective des principes dégagés plus tard par l'École, on peut établir, pour les premiers

1. Cf. le texte de Sirice, cité p. 324; Leo I *ad Theodorum Foroiuliensem* : « Multiplex misericordia Dei ita lapsibus humanis subvenit ut non solum per baptismi gratiam, sed etiam pænitentiæ medicinam spes vitæ reparetur æternæ, ut qui regenerationis dona violassent proprio se judicio condemnantes, ad remissionem criminum pervenirent ». Toute cette lettre est très significative.

siècles, l'existence et la nature des mêmes rites auxquels a été réservée depuis l'appellation de sacrement.

Ainsi comprise, la preuve du caractère sacramentel de la pénitence publique n'offre aucune difficulté. On connaît les éléments caractéristiques du sacrement, tels que les a fixés la théologie scolastique : l'institution divine; des rites sensibles déterminés; enfin et surtout, la production d'effets surnaturels par l'efficacité propre de ces rites, indépendamment de la foi ou de la vertu du ministre. Les autres éléments sont plutôt des conditions requises par la nature commune ou spéciale de ces rites; ils sont divers et plus ou moins variables. Ajoutons seulement que le sacrement-type, celui auquel on comparait les autres, est le baptême, dont les éléments sensibles (l'eau et les paroles), l'institution directe par Notre Seigneur, enfin, la grâce spéciale, apparaissent avec une netteté et une certitude qui ne laissent rien à désirer. Rien n'oblige d'ailleurs à pousser l'assimilation au delà du possible.

Or, l'application de ces critères, une fois déterminés, à la pénitence publique, s'impose d'elle-même. L'institution divine est expressément contenue dans les paroles de Notre Seigneur; les signes sensibles sont ceux sans lesquels on ne peut concevoir ce jugement sommaire du pécheur; enfin, les textes n'attribuent à aucune autre cause que la grâce divine l'effet surnaturel, c'est-à-dire la rémission des péchés.

Ce dernier point mérite quelque développement, puisque M. Lea ne veut voir dans la cérémonie qui terminait la pénitence d'autrefois qu'une réconciliation avec l'Église et non point la rémission des péchés du pénitent. Il est très vrai que la pénitence comportait une réconciliation avec l'Église, puisque le rite commençait par une exclusion plus ou moins complète; mais là ne s'arrêtait pas l'effet visé par l'Église et par les pénitents; par l'ensemble de ces rites extérieurs, on entendait bien atteindre l'âme

et la purifier des péchés commis après le baptême, comme par le rite extérieur du baptême, on entendait bien remettre les péchés commis auparavant. Dans un cas comme dans l'autre, le ministre du sacrement et le rite sacramentel sont les intermédiaires entre Dieu et l'âme, suivant la nature du baptême et de la pénitence; mais il est impossible de ne pas voir la ressemblance : la rémission des péchés dans le baptême se fait par et avec l'entrée dans l'Église; dans la pénitence, elle se fait par et avec la rentrée dans cette même Église. Sans cela, à quoi bon la pénitence?

Telle est aussi l'affirmation, cent fois répétée, de l'Église elle-même. Pour soutenir que l'Église n'entendait pas remettre les péchés par la pénitence publique, la seule en usage à cette époque, il faut fermer les yeux aux plus explicites témoignages de l'antiquité. S'appuyant expressément sur les paroles de son divin fondateur, l'Église revendique le droit et le pouvoir de remettre les péchés; elle prétend l'exercer, elle l'exerce à l'égard des pécheurs dans des circonstances déterminées; et si l'on ne veut pas voir l'exercice de ce pouvoir dans les rites qui accompagnent et constituent en partie la pénitence, où les trouvera-t-on? N'est-ce pas à ce pouvoir et à son exercice par la pénitence que se rapportent les controverses des montanistes et des novatiens? Et que reprochait-on à l'Église romaine, si ce n'est d'admettre trop facilement les pécheurs à la pénitence, de leur pardonner trop facilement leurs péchés? Quand le pape, mis en cause par Tertullien, portait le décret : « Ego... pœnitentia functis peccata dimitto » [1], ne visait-il pas la rémission des péchés aussi bien que l'admission de ces pénitents dans l'Église? Quand les conciles et les décrétales des papes

1. Calliste, ou, d'après d'autres auteurs, Zéphirin; TERTULL., *De pudic.*, 1.

prescrivaient de ne refuser à personne, à l'article de la mort, ni la pénitence, ni le viatique, ils ne se préoccupaient pas seulement d'une réconciliation avec l'Église; ils entendaient bien assurer au mourant son entrée dans l'éternité bienheureuse; ils voulaient que tous les chrétiens pussent mourir en paix avec le Seigneur : « eant ad Dominum cum pace » [1], et cette paix pouvait elle ne pas comprendre la rémission des péchés? Que si l'on veut voir dans cette « paix » la réconciliation avec l'Église, je répondrai qu'elle était cela en effet; mais elle était aussi autre chose, à savoir la paix avec Dieu. Sans cela, les prières de l'Église et sa conduite demeureraient inexplicables. Elle tenait fermement que ce qu'elle aurait délié sur la terre serait délié dans le ciel et que les péchés étaient remis à qui elle les remettait.

La difficulté que nous éprouvons à envisager ainsi les choses tient uniquement à la pratique actuelle. Depuis longtemps déjà, l'administration de la pénitence ne comporte plus ni exclusion des biens spirituels de la société chrétienne, ni par suite, réintégration à cette participation. Le ministre de l'Église est toujours l'intermédiaire entre Dieu et le pécheur, mais le pardon ainsi accordé n'est plus en connexion étroite avec la réconciliation à l'Église, pas plus que le péché, sauf quand il entraîne l'excommunication, n'implique l'exclusion. Par conséquent, la principale, sinon l'unique préoccupation des théologiens, quand ils considèrent l'effet de l'absolution, c'est le pardon donné au nom de Dieu, c'est la rémission des péchés par rapport à Dieu, abstraction faite, ou à peu près, de l'Église comme intermédiaire. Cependant, à y regarder de près, cet aspect primitif de la pénitence n'a pas complètement disparu. Non seulement l'administration du sacrement se fait par manière de jugement

1. Cypr., *ep.* XII; au reste, l'expression est comme classique.

sommaire et requiert la participation à la juridiction de l'évêque, soit par la charge des âmes, soit par une délégation expresse ; mais encore elle implique la réconciliation préalable à l'Église, en tant que besoin est. Tel est le sens des paroles qui précèdent chaque absolution : « Ego... absolvo te ab omni vinculo excommunicationis, suspensionis et interdicti, in quantum possum et tu indiges ». Ces paroles, de l'aveu de tous les théologiens, n'ont plus pour effet de donner une véritable absolution des censures ; elles servent seulement à rappeler que pour participer aux rites ecclésiastiques, à celui de l'absolution comme aux autres, il faut être, par rapport à la société chrétienne, dans une situation régulière. Si donc, de l'antique réconciliation solennelle nous supprimons la réintégration aux biens de la société spirituelle, rendue sans objet par la cessation de l'exclusion préalable, il reste la réconciliation avec Dieu, c'est-à-dire la rémission des péchés, effet sacramentel, puisqu'il implique l'intervention de la grâce divine, par un rite sensible déterminé.

IV

Il est temps de voir maintenant comment la pénitence publique a été pratiquée depuis les accroissements considérables de l'Église aux IVe et Ve siècles et quelles modifications ont préparé et amené son remplacement par ce que nous avons appelé la pénitence tarifée. On peut les résumer en deux mots : la pénitence fut peu pratiquée par les pécheurs, pour qui elle aurait été nécessaire ; elle devint un acte de dévotion et de perfection pour plusieurs de ceux qui auraient pu s'en abstenir. Ce dernier aspect a été complètement négligé par M. Lea ; il est pourtant remarquable ; il nous montre la première pratique de la pénitence aboutissant à peu près à ce qu'est la pénitence

d'aujourd'hui : peu fréquentée par les pécheurs; très souvent pratiquée par les meilleurs des chrétiens.

La discipline pénitentielle des premiers siècles ne pouvait convenir qu'à une société d'élite; elle supposait des chrétiens en petit nombre, soigneusement recrutés, pour qui les promesses baptismales étaient un engagement sacré, mûrement réfléchi et fidèlement gardé, parfois au prix de la vie. Ces fidèles, qui ne mettaient rien au-dessus de leur foi et de leur vie chrétienne, étaient capables de comprendre que la violation de leurs engagements les rendait indignes de demeurer dans la société choisie des saints; ils étaient capables de se soumettre, pour y retrouver leur place, à de dures et longues épreuves.

Mais lorsque la religion chrétienne cessa d'être persécutée, lorsque les peuples entrèrent en foule dans l'Église, on perdit nécessairement en qualité ce qu'on gagnait en quantité et il fut nécessaire de compter de plus près avec la faiblesse humaine. La pénitence n'avait pas été très fréquentée auparavant, parce que peu de chrétiens étaient dans l'obligation d'y recourir; elle ne le fut guère plus dans la suite, parce qu'elle effrayait un trop grand nombre de chrétiens ordinaires qui auraient cependant dû s'y soumettre. On l'évitait en demeurant fort longtemps catéchumène, en renvoyant à plus tard, souvent à l'article de la mort, la réception du baptême; puis on s'habitua à retarder de même la demande de la pénitence, jusqu'à une maladie, souvent aussi jusqu'à la mort. Il existe de nombreux canons de conciles relatifs à ces retardataires, dont il fallait déterminer la situation ecclésiastique lorsqu'ils échappaient au danger et à la mort [1].

Ce qui effrayait alors les pécheurs, ce n'était plus la

1. *Conc. Nicaen.*, can. 13; Statuta eccl. antiqua (*conc. Carth. IV*), can. 76; cf. Innocent. *epist. ad Exsuperium Tolosanum*, c. 2 (ci-dessus, p. 325, n. 2) etc. Leonis *ep. ad Rusticum Narbonensem*, c. 7. etc.

première période de la pénitence, l'exclusion temporaire, d'ailleurs très abrégée, des cérémonies ecclésiastiques et de la communion; c'était l'état de pénitent qu'ils devaient embrasser pour le reste de leur vie. C'est ce qui fait le thème ordinaire de leurs objections et de leurs difficultés auxquelles les Pères s'efforcent de répondre. Plutôt que de renoncer au mariage et à l'usage du mariage, aux fonctions officielles qu'on pouvait occuper, on remettait à plus tard la conversion et la pénitence et on passait dans cette catégorie de chrétiens, si commune aujourd'hui, qui ne pratiquaient guère leur religion, sans y renoncer toutefois; on attendait l'heure critique d'une maladie ou de la mort. Pour redevenir pratique, la pénitence devait donc nécessairement être adoucie; elle devait perdre ce caractère de perpétuité que l'on commençait à ne plus bien comprendre, tout en conservant les œuvres de satisfaction et de mortification qui étaient une sorte de réparation des péchés commis. Déjà saint Léon avait permis aux jeunes gens de continuer à user du mariage après avoir reçu la pénitence [1]; peut-être quelques modifications de ce genre auraient-elles rendu une nouvelle vie à cette institution trop dure pour la masse des chrétiens. Mais ce fut une autre cause qui amena le changement.

En attendant, la pénitence fut l'objet d'une transformation très curieuse. Elle devint un exercice de perfection auquel on eut recours, non plus seulement pour la rémission de fautes très graves, mais sans accusation déterminée, et pour le mérite de l'état de pénitent. La vie austère,

1. Leonis *ep. ad Rusticum Narbonensem*, c. 11 : « In adulescentia constitutus, si urgente aut metu mortis aut captivitatis periculo, paenitentiam gessit et postea timens lapsum incontinentiae iuvenilis copulam uxoris elegit, ne crimen fornicationis incurreret, rem videtur fecisse venialem, si praeter coniugem nullam omnino cognoverit. In quo tamen non regulam constituimus, sed quid sit tolerabilius aestimamus ».

pieuse, embrassée par les pénitents ne se distinguait pas extérieurement de celle des meilleurs chrétiens, particulièrement de celle des ascètes, des confesseurs, comme on les appelait, vivant dans le monde. Bientôt ils furent considérés comme de fervents chrétiens, ce qu'ils étaient en effet; leur état, au lieu de supposer comme jadis une situation inférieure et jusqu'à un certain point déshonorante dans l'Église, fut considéré comme particulièrement méritoire et honorable. Les conciles et les décrétales des ve et vi^e^ siècles ne se lassent pas de rappeler l'ancienne discipline qui excluait les pénitents du clergé; preuve que les évêques étaient facilement portés à recruter leur clergé parmi ces fidèles d'une vie si édifiante [1]. Encore la loi dut-elle bientôt fléchir et on admit les pénitents aux degrés inférieurs de la cléricature, en attendant que l'exclusion cessât complètement, même pour les degrés supérieurs. Les clercs, qui jadis ne pouvaient recourir à la pénitence qu'après avoir été déposés, purent librement la demander [2] et l'on vit des fidèles et même des clercs se faire gloire, sur leurs épitaphes, d'avoir passé de longues années dans la pénitence [3]. Les fidèles demandaient la pénitence à la mort, quels que fussent leurs péchés; d'autres embrassaient l'état de pénitent comme on se fait religieux, sans autre accusation qu'une confession générale, une déclaration vague qu'ils étaient

1. Siric. *ep. ad. Himerium Tarraconensem*, c. 15; *conc. Tolet.*, a. 400, can. 2; *Statuta eccl. antiq.*, c. 68 : « Ex paenitentibus, quamvis sit bonus, clericus non ordinetur »; *conc. Agathense*, can. 43 ; *conc. Epaonense*, can. 2, etc.

2. *Conc. Arausic.*, a. 441, can. 4 : « Paenitentiam desiderantibus clericis non negandam ».

3. *C. I. L.*, V. n. 5420, 7415; Le Blant, n. 622, 663, 697 ; Hübner, 29, 33. Voici l'épitaphe d'un clerc pénitent (*C. I. L.*, V, n. 7412, de Dertona, a. 520 : HIC REQVIESCET || IN PACE PERSEVERA || NDVS V(ir) R(everendus) PEN(itens) QVI || VIXET IN S(eculo) AN· PL· M· || LXI ET S(ub) S· D· XI KL· ... *con* S· RVSTIC///.

pécheurs ; et dès la fin du IVe siècle, on vit de pieux personnages s'accuser de crimes et demander la pénitence pour éviter d'être ordonnés évêques [1]. C'était donc, pour l'antique pénitence, ce qui se passe aujourd'hui sous nos yeux pour la confession.

Un rapprochement s'impose entre la pénitence ainsi comprise et la vie religieuse, jusqu'alors peu répandue, on le sait, en Occident ; car la vie religieuse était aussi une vie de pénitence et l'on se faisait religieux pour expier ses péchés. Jusqu'où peut-on pousser ce rapprochement ? Je n'oserais le dire et ne sais si cette curieuse question a été étudiée comme elle le mérite. Quoi qu'il en soit, on voit combien la pratique des VIe et VIIe siècles diffère de celle de saint Cyprien ou du concile de Nicée ; l'idée primitive de l'exclusion a disparu, ou à peu près ; on se préoccupe presque uniquement de la vie méritoire et exemplaire des pénitents. Il n'y a plus qu'un pas à faire pour arriver à la pénitence tarifée.

Paris.

(*A suivre.*) A. BOUDINHON.

1. *Conc. Valent.*, a. 374, et la lettre des Pères de ce concile au clergé et à l'église de Fréjus.

MANNING ET NEWMAN

ET LA

QUESTION DE L'ÉDUCATION DES CATHOLIQUES A OXFORD[1]

Dans l'histoire de l'anglo-catholicisme et de la renaissance catholique en Angleterre, il n'est point de noms qui retiennent autant l'attention que les noms de Newman et de Manning. Nés tous deux dans l'anglicanisme, élevés dans la religion de l'Église établie, ils y ont fait l'apprentissage du ministère des âmes, ils y ont rempli des fonctions officielles qu'ils ont ensuite abandonnées pour se convertir au catholicisme. Chacun d'eux, à son heure, s'est donc trouvé être le héros d'un drame de la conscience religieuse. Il n'en faut pas davantage pour éveiller la curiosité psychologique à leur endroit et leur assurer une vive sympathie. Car tout homme qui pense est amené, une fois au moins dans sa vie, à se poser la question de sa destinée, de laquelle dépend la direction de sa vie morale. De fait, chacun de nous choisit une des solutions traditionnelles, qui se présentent avec un imposant cortège de suffrages, ou invente une voie nouvelle de solution d'après des données personnelles du problème. Et s'il nous importe, sans doute, de savoir à quel parti s'est arrêté tel ou tel esprit dont nous apprécions l'envergure, ce qui pique bien davantage notre intérêt, c'est d'apprendre après quels détours et par quels chemins il y est arrivé.

Si d'ailleurs les noms de Newman et de Manning sont si étroitement associés qu'il n'est guère possible de

1. Voir *Revue*, 1897 (II), 61, note 1.

parler longuement de l'un sans mentionner l'autre, c'est que leurs destinées sous des analogies extérieures très apparentes, offrent des contrastes encore plus considérables. Le premier, après avoir créé l'agitation religieuse d'Oxford et provoqué autour de lui un enthousiasme indescriptible, réunit des disciples en école et exerce une maîtrise incontestée sur les esprits aussi longtemps qu'il appartient à l'anglicanisme; puis, après sa conversion, il disparaît dans une sorte d'obscurité où il sembla que les chefs de son Église se plaisaient à le reléguer, afin de le réduire à l'impuissance. Manning, au contraire, n'est d'abord qu'un simple soldat, un adhérent timide de l'anglo-catholicisme, qui, après la désertion du général en chef, rallie autour de lui quelques détachements effarés et continue pendant cinq ans la résistance à l'Église; mais après sa conversion, devenu successivement fondateur de communauté, prévôt de chapitre, le bras droit de Wiseman dans l'administration du diocèse de Westminster, puis son successeur sur le siège archiépiscopal de l'Angleterre, il semble grandir de toute la hauteur d'où Newman est descendu. On ne tarda guère à supposer entre ces deux coryphées du catholicisme anglais, une rivalité qui fournit prétexte, suivant la passion des partis, à des comparaisons et à des commentaires également injurieux pour l'un et pour l'autre.

I

LE CONTRASTE DES NATURES

On a vu que pendant ses études à Oxford, Manning avait à peine fait la connaissance du *leader* de l'anglo-catholicisme[1]. La confiance, l'amitié, nuancée de

1. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1897, p. 66 et 75.

déférence chez Manning, naquit plus tard d'une collaboration, très intermittente d'ailleurs, à certaines publications théologiques et littéraires. Dans cette période de leurs relations, Newman l'emporte sur Manning, par l'âge et la science, par l'ascendant du génie et le prestige de la renommée. Rien n'est touchant comme le ton calme, l'inaltérable sérénité des petites consultations théologiques qu'il adresse à Manning pour répondre aux pauvres argumentations de maître Osburn contre les Pères accusés d'être des disciples de Platon, et pour le consoler des attaques du *Record* : « J'ai grande confiance dans la vérité, lui écrit-il, — *Veritas prævalebit*. Là où elle se trouve, on peut bien obscurcir la vérité ; mais il ne se peut qu'elle ne triomphe un jour ; ce n'est qu'une affaire de temps. Tôt ou tard, ce n'est pas tant Pusey que les Pères qu'il faudra bien que l'on comprenne, tout au moins dans la mesure où ils nous représentent des faits. On pourra bien ne pas tomber d'accord avec eux ; mais on ne les défigurera pas à plaisir. Que de progrès nous avons déjà fait à cet égard ! » Au plus fort de la lutte, tandis que ses publications sont exposées aux « feux croisés des papistes et des protestants » son style garde toujours la même allure tranquille.

La correspondance du pasteur de Lavington et du curé d'Oxford ne roule pas uniquement sur des questions de patrologie et sur les œuvres de saint Justin ; elle aborde les plus délicats problèmes de la direction des consciences. C'est Manning qui recourt aux lumières de Newman et l'interroge sur la réponse à faire aux anglo-catholiques plus pressés que leurs pasteurs de faire leur soumission à Rome. L'état d'esprit des anglicans qu'il a orientés vers l'Église catholique, pour ainsi dire, malgré lui, Newman l'analyse avec une sûreté de main merveilleuse : « Quant à nous, j'ai bien conscience que nous éveillons des goûts, des envies qu'il ne nous est pas

donné de satisfaire. Jusqu'à ce que nos évêques et d'autres personnages accordent pleine liberté à un développement extérieur et prudent de catholicisme, nous contribuons à faire que les esprits impatients le cherchent là où il a toujours été, à Rome. » Les cas particuliers lui fournissent matière à de délicates distinctions. Il ne permet pas qu'on se tourne vers Rome sous l'empire d'un sentiment mal raisonné. Le simple goût des dévotions catholiques ne lui paraît pas l'emporter sur le devoir évident de l'âme de servir l'Église où elle est née, et d'édifier ses coreligionnaires. « Comment prendra-t-elle mieux soin de ses frères ? en suivant ses propres sentiments dans la communion de Rome ou en se renonçant elle-même, et en demeurant sous la haire et dans les cendres pour leur faire du bien ? Comment persuadera-t-elle mieux ses frères, en les abandonnant ou en persévérant avec eux ? » Si la tentation de déserter l'anglicanisme provient d'une conviction croissante qu'il représente un établissement dont les titres sont illégitimes, il faut raisonner, non plus exhorter, et d'une part montrer les torts de l'église romaine dans le refus de la communion sous les espèces du vin, dans sa manière pratique de concevoir le purgatoire... d'autre part, faire valoir les titres de l'église anglicane : « Est-elle morte ? porte-t-elle des symptômes de mort ? A-t-elle autre chose que les signes d'une maladie ? N'a-t-elle pas des réveils merveilleux, à des moments où elle semblait avoir perdu toute foi dans la sainteté ? » Et il résume toute sa consultation dans cette brève sentence : « Cette démarche (de la conversion) est un devoir absolu ou un péché [1] ».

On peut juger par la nature de cette correspondance du degré d'intimité auquel étaient parvenus Manning et

1. Lettre de Newman, du 1er septembre 1839, publiée par Purcell *Life of cardinal Manning*, I, p. 233-234.

Newman peu de temps avant la nomination du recteur de Lavington à l'archidiaconé de Chichester. Newman n'était pas homme à s'offenser de l'attitude prise envers lui par le nouvel archidiacre, à qui ses devoirs ecclésiastiques servirent de prétexte à une suspension de rapports avec les tractariens; mais il fut sensible à l'attaque directe dirigée contre lui dans la chaire de l'Université, au moment où il venait d'abandonner Oxford. On sait qu'il refusa de recevoir Manning dans son ermitage après le sermon de l'anniversaire de la conspiration des poudres, le 5 novembre 1843[1]. Ce n'était pourtant pas une rupture que cherchait Newman et il ne fit nulle difficulté de reprendre la correspondance interrompue. Le ton resta cordial, bien que l'ancienne confiance eût reçu une première atteinte. Aussi est-ce par ses livres, par sa conversion personnelle, plus encore que par ses lettres que Newman agit sur Manning. C'est lui qui, de Littlemore, donne l'impulsion aux esprits, et qui active le courant intellectuel dont les remous vont atteindre l'archidiacre dans le fort où il s'abrite. Par l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, Newman réveille le doute dans l'âme de Manning, le contraint en quelque sorte à creuser les principaux points de sa foi pour en vérifier la solidité et la justesse[2]. Parvenu au terme logique de ce travail, Manning se trouva catholique. Et dix ans plus tard, il reconnaissait « devoir à Newman, pour l'aide et la lumière intellectuelle qu'il avait reçue, plus de gratitude qu'envers aucun homme de son temps ».

Avant sa conversion, Manning eut, en 1847, l'occasion de voir Newman à Rome où il faisait des études de théologie ; mais cette entrevue ne paraît pas avoir dépassé l'intérêt d'une simple politesse envers un compatriote.

1. *Revue d'hist. et de litt. religieuse*, 1897, p. 99-100.
2. *Revue d'hist. et de litt. religieuse*, 1897, p. 116-119.

De Manning à Newman, il n'y avait pas un courant de sympathie secrète comme celui qui rapprochait naturellement Manning et Gladstone. Dès le temps de leurs communes recherches religieuses, les contrastes de leurs natures s'accusaient avec vigueur. Newman est avant tout un penseur. Dans sa recherche inquiète de la vérité, nouveau Pascal, il s'avise des raisonnements les plus subtils; tour à tour il invoque et combat la raison, l'exalte et l'humilie; une défiance continuelle de lui-même le ramène sans cesse à la révision des généralisations trop hâtées, à des analyses psychologiques plus profondes, à l'examen des principes sur lesquels il fonde tout l'édifice de ses déductions et de ses argumentations. L'emploi d'une dialectique si savante, si agile et si raffinée lui vaut même le reproche de propager le scepticisme[1].

Manning, au contraire, est plutôt homme d'action et de ministère. Ses connaissances, sérieuses et même étendues, lui servent de moyens d'apostolat immédiat sur les âmes. Son esprit, très positif, ne s'émeut des doutes qui le traversent que lorsqu'ils ébranlent un principe fondamental, une de ses bases d'opération nécessaires. Ses réflexions tournent autour de deux ou trois points de première importance, et, la lumière faite, elles ne s'attardent point aux objections secondaires ni aux discussions de détail.

Les mêmes différences de tempérament se retrouvent chez ces deux hommes, après leur conversion. Newman, ayant jeté l'ancre dans le catholicisme, se fixa dans une certitude entourée de joie et de lumière; mais il garda de son génie et de ses habitudes d'esprit le don de pénétrer sur le champ le fort et le faible des théories et des systèmes, une surprenante aptitude à comprendre,

1. E. A. Abbott, *The anglican Career of Cardinal Newman*, 2 vol., London, 1892.

à apprécier le degré de vraisemblance et de force des raisons ou des preuves qu'il ne pouvait admettre. Par une suite naturelle, il tolérait avec une bonne grâce souriante les avis différents du sien, pourvu que la critique de ses théories ne servît pas de prétexte à des insinuations contre l'honnêteté de son esprit et de sa conduite : « Je ne me plaindrai jamais d'une divergence de vues entre une personne quelconque et moi, à moins que cette personne n'ajoute à l'expression de ce dissentiment et ne m'accuse de compromettre la foi, d'être désobéissant, mauvais catholique, hérétique tout au moins matériellement, ou d'être de quelque manière moralement coupable et un homme à fuir ou à sacrifier [1]. » Il écrivait à peu près de même à Ward qu'il ne fallait pas s'inquiéter outre mesure de divergences qui sont nécessaires pour entretenir l'activité intellectuelle. Dans son livre, *Grammar of Assent*, les arguments contraires à ses convictions sont exposés avec une telle sincérité et une telle clarté, que plus d'un catholique le soupçonna, très injustement d'ailleurs, de partager des opinions qu'il expliquait avec tant de force. Tout de même, la candeur du récit de ses troubles et de ses difficultés, dans l'*Apologia pro vita sua*, servait de prétexte, disait-on, à quelques anglicans pour persévérer dans leur foi erronée. Ces on-dit, trop complaisamment rapportés par Manning, n'empêchaient pas une multitude d'anglicans, en proie au doute, de recourir à cette lucide intelligence et à ce cœur compatissant et de lui demander une direction. Et Newman, confident de tant d'âmes, inclinait naturellement à n'exagérer, dans l'expression, aucune vérité de la foi, à n'exiger de ses néophytes que le degré d'assentiment réclamé par l'Église aux dogmes définis de son Credo.

1. Lettre de Newman, publiée par PURCELL, *Life of Cardinal Manning*, II, p. 335.

Pour Manning, une fois entré dans le giron de l'Église, pénétré jusqu'aux moelles des deux ou trois idées directrices qui l'ont conduit au bercail de Pierre : action permanente du Saint-Esprit dans l'Église, persistance d'un magistère enseignant, infaillible, confié à Pierre, — il ne croit pas qu'on puisse donner trop de relief à ces vérités fondamentales, remède d'une société tourmentée par le doute et par le besoin de croire. Mais il oublie aisément que tous les esprits ne sont pas de même trempe. Il ne garde pas, comme Newman, une faculté d'intelligence, doublée de sympathie, pour les âmes aux prises avec des difficultés d'ordre purement rationnel qu'il tranche par voie d'autorité plus volontiers qu'il ne s'attache à les résoudre.

En résumé, Newman est le plus subtil et le plus délicat des logiciens, le plus versé dans l'analyse du cœur humain ; son esprit pénétrant, son imagination toujours en éveil le portent d'instinct aux plus difficiles problèmes intellectuels. Manning, homme de gouvernement, a un profond sentiment de ce qui rassemble les esprits et les groupe fortement sous la discipline d'une foi ou d'une règle ; il est désigné d'avance pour incarner l'autorité.

Entre des hommes que leurs goûts et leurs facultés entraînent dans des voies si différentes, les malentendus naissent, pour ainsi dire, d'eux-mêmes, et les efforts les plus sincères pour les dissiper, ne servent souvent, hélas ! qu'à les aggraver. Vers 1854, il avait été question une première fois d'élever Newman à l'épiscopat. Quelques années plus tard Manning reprit ce projet et tenta plusieurs démarches, auprès de Wiseman à Londres et près du cardinal Barnabò à Rome, pour le faire réussir ; malheureusement pour l'Église d'Angleterre, l'évêque de Newport venait de dénoncer au Saint-Office comme contraire à l'infaillibilité de l'Église un article, publié par Newman dans le *Rambler*, sur le consentement des fidèles, considéré comme un lieu théologique. L'article n'était pas bien

dangereux. Son auteur appuyait une opinion un peu hasardée, émise par un de ses collaborateurs, et dont il n'avait pas saisi tout de suite la portée. Le Saint-Office demanda des explications que Newman s'empressa d'envoyer par l'intermédiaire du cardinal Wiseman. Par un contre-temps fâcheux, dont la cause ne fut jamais bien éclaircie, l'écrit de Newman, égaré dans les tiroirs de Wiseman, ne parvint jamais à son adresse. Rome froissée d'un silence prolongé se crut bravée, et la dénonciation de l'évêque Brown devint l'origine de la longue mésintelligence entre la cour pontificale et Newman, qui dura jusqu'à la fin du règne de Pie IX. Lorsqu'on découvrit en Angleterre de quelle négligence ou de quelle omission Newman était la victime, de méchantes langues insinuèrent que Manning pourrait bien avoir supprimé la réponse du grand homme en disgrâce. La calomnie, cette fois, manqua son effet. Les lettres de Newman témoignent qu'avant de devenir archevêque, Manning, loin de chercher à le reléguer dans l'obscurité, avait travaillé à son élévation. Et Newman ignorait si peu cette circonstance qu'il n'accepta d'assister au sacre de son ami qu'en lui imposant l'obligation de cesser ses démarches officieuses.

D'autres mésintelligences eurent des causes plus futiles, mais des suites plus graves. Le *Rambler* avait publié au mois de novembre 1861 une critique assez méchante du livre de Manning sur le pouvoir temporel. Newman avait dirigé ce périodique, devenu plus tard l'un des organes du faux libéralisme; on le savait en rapports amicaux avec ses rédacteurs; les âmes charitables en conclurent et finirent par persuader à Manning qu'il était l'éditeur responsable de l'article, mis sous ses yeux avant la publication. L'imputation était fausse de tout point. Manning l'apprit, plus de six ans après, à n'en pouvoir douter. Newman avait abandonné la direction du *Rambler* plus d'un an et demi avant l'apparition de la critique dont s'of-

fensait Manning; il n'en avait pris connaissance ni avant ni après l'impression. Bien plus, il jugeait sévèrement le journal auquel il ne ménageait ni les avis ni les reproches ni même le conseil d'une prompte disparition. Son esprit pénétrant démêlait aisément les sophismes dont s'enveloppait le libéralisme vulgaire; mais sa tolérance pour les opinions d'autrui, son désir du bien lui déconseillaient une rupture ouverte avec des écrivains qu'il espérait amener à des idées moins périlleuses. Cette intimité apparente, supportée, non recherchée par Newman, était exploitée en faveur du parti. Le gros public s'y trompait, ainsi que les partisans d'opinions extrêmes, de jugement trop prompt pour saisir les nuances, d'esprit trop exclusif pour ne pas être portés aux condamnations sommaires. L'attitude de Newman en différentes circonstances, son refus de prendre position en faveur du pouvoir temporel, ajoutaient encore à la vraisemblance des insinuations malveillantes, qui tendaient à le confondre avec les libéraux dont il repoussait, dans son for intime, les principes et les idées. Manning partagea l'erreur répandue dans une partie du public, et resta convaincu que les coups du *Rambler* lui avaient été portés au su de Newman, sinon avec sa participation.

Cette affaire est un exemple des malentendus qui séparaient les deux chefs de file du catholicisme anglais. Il s'y ajouta bientôt des dissentiments plus graves et plus fondés au sujet de l'éducation des catholiques aux universités protestantes de l'Angleterre. La question était vitale pour l'Église catholique, la solution particulièrement épineuse. Faute de l'avoir résolue avec assez de largeur d'esprit, Manning se prépara pour son épiscopat une source d'inquiétudes continuelles et de grandes déceptions.

II

L'ÉDUCATION DES CATHOLIQUES A OXFORD

Dès 1859, alors qu'il exerçait simplement le ministère pastoral à Bayswater, Manning se préoccupait déjà des moyens d'éducation qu'il convenait de préparer pour les jeunes catholiques anglais, appartenant aux hautes classes de la société. Dans une lettre magistrale, adressée à Mgr Talbot, son correspondant de Rome, il passe en revue tous les besoins de l'Église en Angleterre, et signale, en quelques mots, toutes les raisons qu'il y a de former, pour les diocèses anglais, un clergé pieux sans doute, et dévoué à ses devoirs, et s'inspirant de motifs surnaturels, mais instruit, éclairé, capable d'en imposer à tous les esprits par sa supériorité morale et aussi par sa culture intellectuelle : « Les catholiques laïques, y compris ceux qui sont nés dans le catholicisme commencent à être mécontents du niveau de l'éducation, de la leur propre et de celle de leurs prêtres. Le contact immédiat avec les Anglais les mieux élevés de la société leur fait ressentir ce besoin[1]. » Devenu quelques années plus tard le conseiller le plus écouté du cardinal Wiseman, puis archevêque de Westminster, il se garda d'oublier la nécessité urgente qu'il y avait de mettre le clergé séculier en état de remplir sa mission providentielle. Le souci de ne pas laisser « la direction spirituelle et intellectuelle des catholiques passer au clergé régulier », au grand détriment des prêtres voués exclusivement aux tâches les plus ingrates et les plus déprimantes, inspirera tout son épiscopat et toute sa politique, pleine de réserve

1. Lettre du 17 juillet 1859, publiée par Purcell, II, p. 139-141.

et de défiance à l'endroit des congrégations religieuses. Il était plus difficile à l'archevêque de Westminster d'exaucer les vœux des catholiques laïques et de créer de toutes pièces l'enseignement supérieur qu'ils réclamaient pour leurs fils.

Il ne manquait pas de prêtres pour estimer que les catholiques, s'ils couraient des périls, en fréquentant les universités protestantes, travailleraient aussi, suivant un mot de M. Ffoulkes, à « catholiciser l'université. » Manning, au contraire, demeura convaincu jusqu'à la fin de sa vie, que les jeunes gens y perdraient leur foi, loin de lui gagner des adhérents parmi leurs camarades. Wiseman, dans les premiers temps de son épiscopat, avait toléré la conduite des parents qui envoyaient leurs fils aux universités anglaises ; mais, vers la fin de sa vie, en cette matière comme en beaucoup d'autres, il subit l'influence de Manning. L'assemblée des évêques, tenue au printemps de l'année 1864, entra dans ces vues et décida que les catholiques s'abstiendraient de suivre les cours des universités d'Oxford ou de Cambridge.

Cette décision, toute négative, ne donnait aucune satisfaction aux familles qui réclamaient pour leurs fils une éducation, une formation intellectuelle, égale à celle des anglicans. Elle ne répondait pas au programme tracé jadis par Manning. Ce dernier connaissait trop bien la société anglaise pour ne pas sentir le danger d'une solution incomplète. Les dix années passées dans le ministère à Londres n'avaient rien modifié de ses vues anciennes. Il avait plutôt acquis, avec la preuve des besoins intellectuels des jeunes catholiques anglais, la conscience de l'injustice qu'il y avait à leur fermer l'accès du haut savoir et l'expérience de l'impossibilité d'y réussir. Aussi détournait-il les évêques de prononcer des interdictions qui seraient ou mal respectées ou nuisibles, s'ils ne laissaient entrevoir la prochaine ouverture d'une université catho-

lique. Il les pressait sans relâche de combler une lacune grave dans l'ensemble des œuvres catholiques, en se préoccupant d'organiser l'enseignement supérieur chrétien. Mais s'il avait un sentiment si juste des nécessités du temps, s'il développait devant l'épiscopat anglais un programme excellent, il n'indiquait pas avec la même assurance les moyens convenables pour l'exécuter. Sa bonne volonté se heurtait aux mêmes obstacles que celle des évêques, et son imagination l'égarait à la poursuite de plans un peu chimériques, qu'on s'étonne de rencontrer dans une intelligence aussi perspicace et de sens aussi pratique. C'est ainsi qu'il rêva un moment de fonder à Rome une école de hautes études, où les jeunes Anglais puiseraient de saines doctrines religieuses ; mais une première enquête démontra que jamais on ne gagnerait l'opinion britannique à ce projet. Malgré des efforts si généreux pour la stimuler, l'assemblée des évêques déclara que l'érection d'une université catholique était impossible. Manning dut renoncer, provisoirement, à sortir de la douloureuse alternative de priver les catholiques de haut enseignement ou d'exposer leur foi à d'extrêmes périls.

Cette alternative dans laquelle Manning se débattait vainement, des hommes considérables, comme Newman et l'évêque de Birmingham, ne la jugeaient pas si rigoureuse qu'elle interdît toute issue. Newman surtout, ancien recteur de l'université de Dublin, d'une compétence reconnue en matière d'enseignement supérieur, non seulement ne partageait pas les préventions de Manning contre les universités anglaises, mais en jugeait la fréquentation utile pour le catholicisme. Les jeunes générations, pensait-il, gagneront beaucoup à garder le contact avec la société anglaise, à se maintenir dans le courant de ses préoccupations philosophiques, religieuses et littéraires. Il ne contestait pas le danger réel d'un séjour dans une atmosphère protestante, mais il offrait de le com-

battre par différents moyens dont conviendraient les évêques et il en proposait plusieurs qui avaient le double avantage d'une grande clarté et d'une exécution aisée. On pouvait, en effet, soit créer un collège exclusivement réservé aux catholiques et affilié à l'université, soit fonder une maison d'études où les étudiants se rencontreraient avec des prêtres éminents, dont la direction, les entretiens, les conférences serviraient de contre-poison aux doctrines pernicieuses. Ces vues allaient à l'encontre des théories les plus chères à Manning. Les deux opinions se soutenaient par de bons arguments et se recommandaient de hautes autorités. La preuve en est que Rome, après s'être prononcée ouvertement pour l'un des partis, a fini par tolérer l'autre. A cette époque, l'influence de Manning, prédominante à Westminster et à Rome, l'emporta, mais non sans peine, sur la politique plus large et plus ouverte de Newman.

Oxford ressortissait au diocèse de Birmingham, où l'évêque Ullathorne, un peu indécis, un peu louvoyant, penchait cependant vers l'avis de Newman. Sans perdre de temps, celui-ci profita des bonnes dispositions qu'on lui témoignait, se rendit acquéreur d'un terrain à Oxford, et offrit à son évêque d'y bâtir un Oratoire (septembre 1864). Sur un bruit que les évêques anglais ne renonçaient pas à ouvrir une université catholique, il sacrifia son plan et proposa simplement à l'évêque de Birmingham de se charger de la petite mission déjà créée à Oxford pour les fidèles, et d'y exercer un ministère purement ecclésiastique, sans se mêler d'aucun collège[1]. A tous ces projets,

1. Ce simple fait détruit l'allégation de M. de Pressensé que « Newman, frémissant d'une ardeur bien naturelle, oublia que lui-même, à Dublin, en 1851, il avait fait interdire à la jeunesse catholique le séjour des Universités protestantes ». (*Le cardinal Manning*, p. 253). Newman l'oublie si peu qu'il le rappelle, au cours de ces controverses, dans une lettre du mois de septembre 1864 (publiée par Purcell, II, p. 294). C'est à défaut d'université catholique, devant l'ajournement indéfini du

Manning fit la même opposition sourde et intransigeante, condamnant aussi bien le collège affilié que l'Oratoire, et plus que toute chose, la simple présence de Newman à Oxford. Il voyait déjà la foule des jeunes hommes se pressant sur les pas du célèbre converti, et leur départ pour Oxford lui apparaissait, avec le grossissement trop naturel à un esprit exclusif, comme le premier terme d'un exode hors de l'Église. Wiseman, vieilli, souffrant, assailli de sollicitations contraires, se réfugiait dans l'inaction. Enfin la Propagande ordonna aux évêques de se réunir au mois de décembre (1864), et de se concerter sur le projet de création d'un collège à Oxford. Afin de réunir les éléments d'une délibération, Manning rédigea un questionnaire, qui fut envoyé aux anciens étudiants d'Oxford, passés depuis au catholicisme. Par quelle inconcevable erreur de jugement, Newman, le plus illustre de tous, ne fut-il pas compris dans la liste des convertis ? Il ne reçut pas le questionnaire. Après une enquête ainsi conduite, les évêques se prononcèrent contre l'érection d'un collège. En même temps, ils déconseillèrent le séjour de la jeunesse catholique à Oxford ; mais un grand nombre de prélats se refusèrent longtemps à édicter une défense absolue, trop exposée à être enfreinte. Aucune interdiction n'était encore promulguée, et l'attitude hésitante des évêques permettait une espérance. Le docteur Ullathorne leur soumit, au nom de Newman, le brouillon d'une circulaire ouvrant une souscription en vue de bâtir un Oratoire à Oxford. Devant cette mise en demeure, les évêques craignirent de trop s'engager et reculèrent. Bientôt d'ailleurs, le public sut que Newman n'avait pas été consulté comme les autres *Oxford men*. Newman, justement froissé, en conclut qu'il n'avait pas la confiance des

plan dont Manning lui-même reconnaît l'extrême utilité, qu'il propose le système de la co-éducation, préférable suivant lui à l'absence d'éducation.

évêques. Il retira son projet et revendit le terrain qu'il avait acheté.

L'année suivante, la mort de Wiseman, le choix d'un successeur, les tiraillements du chapitre, l'élévation de Manning sur le siège de Westminster firent oublier l'affaire. Cependant les catholiques, dépourvus de tout autre moyen de s'instruire, continuaient de fréquenter les universités protestantes, sans y jouir d'aucun secours spécial pour leur foi. L'évêque de Birmingham, inquiet de cette situation, renouvela au docteur Newman le vœu de voir ériger un oratoire, et obtint de la Propagande un rescrit d'approbation (décembre 1866). Mais à ce rescrit, elle ajoutait une défense faite personnellement à Newman de se rendre à Oxford. Soit embarras de transmettre un ordre si pénible, soit espérance de ramener la Propagande à ses propres vues, l'évêque conserva par devers lui la défense, et ne communiqua à Newman que le rescrit. Une circulaire fut aussitôt lancée, avec une lettre de l'évêque ; mais Mgr Ullathorne avait trop présumé de son influence à Rome. Les adversaires de Newman étaient les plus forts. Au bruit du prochain départ de l'oratorien pour Oxford, la Propagande arrêta net l'entreprise (février 1867).

Quoique Manning eût évité de faire publiquement les démarches qui contrariaient les efforts de Newman, ce dernier savait très bien que son insuccès remontait à l'archevêque de Westminster. Après tant de mésintelligences et de malentendus, à la suite de tant d'oppositions de génie, d'humeur, d'opinions et de conduite, il devait se produire un refroidissement sensible dans leurs relations. Mais l'amertume aurait pu en être absente et la rancune, si l'entourage, soit de Manning, soit de Newman, n'avait contribué à envenimer leurs dissentiments. Autour de Newman retentissaient les compliments perfides des protestants, des négociateurs de réunion, des libéraux,

des adversaires de l'archevêque enchantés d'accaparer le grand homme et de se prévaloir de son nom. Autour de Manning, tous les clairons du pouvoir temporel, du *Syllabus*, de l'infaillibilité pontificale. Ceux-ci, par leurs attaques peu mesurées, par leurs dénigrements, faisaient parfois le jeu de ceux-là et contribuaient à fausser l'opinion sur le véritable état d'esprit de Newman. Deux exemples topiques témoignent à quel point le jugement du public peut être induit en erreur au sujet des convictions intimes d'un esprit modéré comme Newman. En 1861, avant l'inauguration de l'*Académie ecclésiastique*, Newman avertit Manning qu'il retirerait son adhésion, si Wiseman y prononçait sur le pouvoir temporel une allocution trop vive. Des esprits trop prompts ne se firent pas faute de représenter Newman comme un adversaire du pouvoir temporel. Manning partagea cette impression sous l'empire de laquelle il vécut plusieurs années, jusqu'à ce qu'il reçût de Newman cet éclaircissement bien simple : « A cette époque (de l'inauguration) le pape et les évêques n'avaient pas encore parlé aussi expressément qu'ils l'ont fait dans la suite. J'estimais donc que c'était là inaugurer une société par une discussion de parti, et je soupçonnais l'Académie elle-même d'être une œuvre de parti [1] ».

De même au sujet de l'infaillibilité, Newman rétablit la vérité, à l'encontre des opinions qu'on lui prête. En 1866, il écrit à William Ward, l'un des plus chauds ultramontains de cette époque : « J'ai toujours pensé qu'il était vrai, mais non certain que le pape fût infaillible. Je pense néanmoins que la définition est inopportune ; mais je n'aurais aucune difficulté à l'accepter si elle était prononcée [2]. »

La tiédeur de Newman, dans des causes si chères à

1. Lettre du 18 août 1867, publiée par PURCELL, *Life of Cardinal Manning*, II, p. 338.
2. Lettre du 18 février 1866, publiée par PURCELL, II, p. 321 s.

Manning, à Ward, à Talbot, suffisait à le leur rendre suspect. Leur correspondance ne le ménage guère. Talbot surtout, avec qui Manning avait contracté une « ligue offensive et défensive », Talbot, son porte-parole au Vatican, ami plus dévoué que judicieux, dénonce sans cesse le malheureux Newman, avec une exagération de termes dont on sourit aujourd'hui, mais qui révèle la qualité des informations qu'il transmettait à la cour romaine et à l'oreille du souverain pontife. C'est ainsi que le *Weekly Register* ayant publié une correspondance romaine injurieuse pour la loyauté de Newman, et les catholiques notables de l'Angleterre ayant vengé leur compatriote en signant une adresse, Talbot s'en indigne comme d'une manifestation dangereuse du monde laïque, et, entre autres énormités, il écrit à Manning que « Newman est l'homme le plus dangereux de l'Angleterre[1] ».

Au milieu de tous les courants, Manning louvoyait avec une adresse incomparable. Il ne songeait guère à modérer ni Ward ni Talbot, dont il prisait très fort le zèle à défendre et à propager les doctrines romaines. Il ne sentait pas moins le scandale d'un conflit public entre l'archevêque de Westminster et Newman ou quelque évêque de ses amis. Aussi déployait-il une incroyable souplesse pour atténuer les froissements et préserver de toute atteinte irrémédiable l'unité de vues et de conduite de l'épiscopat anglais. Sa correspondance avec l'évêque de Birmingham est un prodige de diplomatie savante et de fermeté voilée par l'aménité des formes. D'ailleurs, dès qu'il n'eut plus à craindre le retour offensif de Newman sur le terrain de l'éducation à Oxford, il s'empressa de chercher une réconciliation en lui demandant et en offrant à son tour de franches explications. Le chanoine Oakeley, un ami commun, servit d'intermédiaire pour cet essai de

1. Lettre publiée par Purcell, II, p. 318.

rapprochement, qui fait le plus grand honneur à l'habileté de Manning dans l'art de garder les apparences d'union. Il était malheureusement trop tard pour dissiper chez Newman les amertumes, fruit de quatre à cinq années de dissentiments et de luttes. Il trouve, dit-il, l'archevêque « difficile à comprendre ». Le contraste du ton affectueux et déférent de Manning dans les relations privées et de ses actes à Rome et en Angleterre l'affecte trop vivement pour qu'il s'abandonne à la confiance. Mille détails qui n'ont de valeur que par leur nombre et leur concordance ont enraciné chez lui « une défiance incurable qu'il est incapable de surmonter en toute prudence [1] ». C'était justement le sentiment dont Manning ne pouvait se défendre envers Newman. Ils durent renoncer à une entrevue qui risquait d'être pénible sans remédier à rien. Dès le début de leur correspondance, Newman en prédisait l'inutilité. Il ne suffisait pas de faire la lumière sur deux ou trois malentendus, pour guérir les blessures du cœur et ranimer la confiance. Il voyait une sorte de malhonnêteté dans l'état d'esprit de son ancien ami. Toutes ces protestations, pensait Newman, me viennent d'un homme « qui m'offre publiquement son amitié, tandis qu'il m'adresse en secret la plus cruelle injure, en me traitant comme une âme déloyale [2] ». Il coupa court, en promettant à l'archevêque « de dire sept messes à son intention au milieu des difficultés et des angoisses de ses devoirs ecclésiastiques ». Manning surpris répliqua par la promesse d'une messe par mois dans l'année à venir. Deux ans plus tard, une dernière lettre de Manning, écrite au moment du départ pour le concile, recevait cette réponse tranchante : « Je ne puis que vous répéter qu'en traitant avec vous, j'ignore si je suis sur ma tête ou sur

1. Lettre à Manning, dans PURCELL, II, p. 330.
2. *Month*, LXXXVI, 421.

mes pieds. En dépit de mes sentiments d'affection, ceci est le jugement de mon esprit [1] ». Après ces douloureux incidents, les années s'écoulèrent sans un échange de lettres et sans une rencontre, jusqu'à l'avènement de Léon XIII et jusqu'à l'élévation de Newman à la dignité de cardinal.

Quelque jugement que l'on porte sur la conduite de Manning dans l'affaire des universités, on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'en condamnant le système de la coéducation, il montrait un véritable courage. Il fournissait un nouveau grief à ses ennemis, anglicans ou catholiques, qui lui reprochaient son intransigeance, sa défense du pouvoir temporel, ses revendications en faveur des Irlandais, ses commentaires du *Syllabus*, ses apologies de la papauté, son attitude envers les négociateurs de réunion, ses affirmations vigoureuses de l'infaillibilité pontificale. L'archevêque, dont la mort devait un jour mettre en deuil toutes les classes de la société anglaise, était alors l'avocat de toutes les causes impopulaires. *Si mundo placerem*, lisons-nous, dans beaucoup de pages de son journal ou de sa correspondance *Dei servus non essem*. Chose singulière ! ses adversaires le représentaient alors comme un courtisan de la fortune, comme un ambitieux sans scrupule, un flatteur de la cour romaine, parvenu aux honneurs en se faisant un marche-pied de ses opinions ultramontaines. C'est le portrait que Disraëli, le futur lord Beaconsfield, dans le roman de *Lothair*, trace de la personne du cardinal Grandison [2], en présentant comme une victime de son machiavélisme ecclésiastique le jeune et riche marquis de Bute, nouvellement converti à la foi catholique. Le portrait est poussé au noir et le jugement qu'il prétend étayer très injuste. L'opi-

1. Lettre de Newman, dans PURCELL, II, p. 346.

2. *Lothair*, by the Right Honourable Benj. DISRAELI, 3 vol. London, 1870. — *Dublin Review*, New Ser., XV, 156-178.

nion publique en Angleterre, du vivant même de Manning, devait réviser la sentence prononcée en un moment où les passions étaient particulièrement surexcitées contre l'archevêque de Westminster par son rôle dans la condamnation des universités et dans la préparation du concile du Vatican.

Quant à Newman, il continua de porter en silence le poids de son inaction. Il avait le sentiment intime des grandes choses qu'il était capable d'exécuter et la douleur de ne pouvoir même pas les entreprendre. Son inertie était un sujet d'étonnement pour les hommes qui, n'appartenant pas au catholicisme, ne connaissaient pas les raisons de sa retraite. Ses amis eux-mêmes, et parmi eux le père Whitty, de la compagnie de Jésus, qui l'aimait tendrement, s'inquiétaient parfois d'un silence qu'en dépit des circonstances, ils avaient la tentation d'attribuer à des motifs purement humains. Au père Whitty qui lui exprimait ses angoisses Newman répond par une touchante expression de résignation et de bonne volonté : « Sans doute, c'est pour moi une continuelle source de tristesse d'avoir si peu fait depuis bientôt vingt ans; mais alors, je songe, avec quelque consolation, que je me suis toujours efforcé d'agir selon que d'*autres* me disaient de faire, et, si je n'ai pas fait davantage, c'est que je n'ai pas été mis à même de faire plus, ou que j'en ai été empêché lorsque je l'ai tenté. » Venu de Littlemore à Oscott, d'Oscott à Rome, puis à Birmingham sur l'injonction du cardinal Wiseman, il a entrepris de gouverner l'université de Dublin, suivant le désir du saint-père, et de traduire la sainte Écriture selon le vœu du concile de Westminster... «En dernier lieu, quand mon évêque, *proprio motu*, me demanda de me charger d'une mission à Oxford, j'entrepris à mes frais d'acheter un terrain et je commençai, comme il le désirait, de recueillir de l'argent pour bâtir une église. En tout ceci, je pense, à tout prendre, que

j'aurais fait une œuvre, si l'on m'avait secouru, ou permis de la poursuivre; mais ç'a été la volonté bénie de Dieu que j'en fussse empêché. »

« Si je pouvais arracher de mon esprit l'idée que je *pouvais* faire quelque chose que je ne fais pas, rien ne pourrait être plus heureux pour moi, plus rempli de paix, plus selon mon goût, que la vie que je mène [1] ». Cette inaction douloureuse pour son grand cœur devait durer aussi longtemps que sa vie.

III

LES DEUX CARDINAUX ET LA QUESTION DES UNIVERSITÉS

Manning avait subi la décision des évêques anglais, déclarant irréalisable le projet d'ériger en Angleterre une université catholique; mais il ne l'avait pas ratifiée en son cœur. A l'époque même où il s'était opposé le plus vivement à l'érection de collèges catholiques ou même d'un simple oratoire à Oxford, il avait reconnu le bien fondé des réclamations des catholiques anglais, et la nécessité de mettre un enseignement supérieur à leur portée. Après le concile du Vatican, il jugea le moment venu d'aborder de front les difficultés qui avaient arrêté les évêques en 1864 et il porta la question devant le concile provincial de Westminster, en 1873. A la suite de mûres délibérations, l'assemblée, sous l'impulsion de Manning, décida la prochaine création d'une université catholique à Kensington (Londres-sud) [2]. Les ressources n'auraient pas manqué,

1. Lettre de Newman, publiée par PURCELL, *Life of Card. Manning*, II, p. 500.

2. *Dublin Review*, New Series, XXII, 187-199 : Catholic higher Studies in England; — XXIII, 441-474 : The new Scheme of catholic higher Education. — *Month*, XI, 100; Oxford Studies. Mr. Pattison and Mr. Gillow; XI, 524, Catholic Education. — *Katholik*, 1874, I, 745.

grâce à la générosité des catholiques anglais, si l'on avait pu s'entendre sur les principes mêmes qui devaient présider à une pareille fondation. Accoutumés au *self-government* des universités anglaises, les laïques, dont le concours était indispensable, ne comprenaient pas qu'une maison d'études supérieures fût laissée sous la dépendance absolue, immédiate des évêques. Or Manning redoutait par-dessus tout la création d'un enseignement qui formerait la jeunesse des hautes classes en dehors de son étroite surveillance. Ces dissentiments de fond ne permirent pas l'heureux concert des mesures. On eut de l'argent pour doter le collège, on eut des professeurs de renom, on obtint des lettres pontificales pour interdire aux jeunes gens la fréquentation des universités du pays [1]. On manqua d'un recteur jouissant d'un prestige scientifique, et capable de donner le branle à une institution si considérable. Le nom de Newman venait à la pensée de tous, du moment qu'il s'agissait de créer une école supérieure. Quelle meilleure occasion de faire sortir le solitaire d'Edgbaston de sa retraite attristée? Mais les anciens griefs contre sa personne s'étaient encore aggravés par le retentissement donné, malgré lui, lors du concile, à une lettre privée défavorable à la définition de l'infaillibilité. Le concours des pères jésuites fut écarté comme celui de Newman. Manning, qui ne saisissait peut-être pas toutes les difficultés de l'entreprise, fit choix de Mgr Capel, sous l'administration duquel la jeune université ne devait obtenir qu'un fâcheux renom et une exis-

1. Manning, *Miscellanies*, III, 346 : Work and Wants of the Church in England. — Voy. *Decreta Concil. Provinc.* 331. Lettre du cardinal Barnabò du 6 août 1867 : Jam vero in re de qua agitur, cui ex Summi Pontificis declaratione intrinsecum gravissimumque inest periculum non pro morum tantum honestate, sed præsertim pro fide, quæ ad salutem omnino est necessaria, quis non videt, vix aut ne vix quidem dari posse adjuncta illa, in quibus absque peccato acatholicæ Universitates frequententur?

tence éphémère. Les cours ouverts en octobre 1874 furent supprimés au bout de quelques années d'essai. « Pendant les cinq dernières années, écrivait Manning, le collège a été fréquenté par 97 étudiants, tous anglais ou irlandais, à l'exception de quatorze d'entre eux. Il y en eut quelques-uns, pourvus d'une instruction préalable suffisante, qui tirèrent profit de l'enseignement. Mais le plus grand nombre ne témoigna aucun goût spécial pour les études; quelques-uns, même, y prirent très peu d'intérêt. Le chiffre d'élèves le plus élevé atteignit 44, pour descendre ensuite à 12. Il apparut clairement, d'abord que très peu de jeunes gens recherchaient réellement le moyen de faire des études supérieures, but visé par l'institution; en second lieu, que la plupart des étudiants se proposaient simplement de passer un examen qui leur ouvrît les portes de la carrière militaire, des écoles de médecine, ou leur permît de prendre une inscription à l'université de Londres. Or nous avons des collèges florissants qui permettent aux jeunes gens de terminer cette tâche avant la dix-huitième année révolue [1] ».

Afin de réparer dans une certaine mesure un si piteux échec, Manning et Mgr Vaughan, évêque de Salford, firent instituer un cours de philosophie pour les laïques dans la grande maison d'éducation de Stonyhurst. Ce cours florissant existe encore. On lui doit la composition d'une série d'ouvrages philosophiques, dont l'Angleterre catholique a le droit d'être fière. Sauf le dernier volume, consacré à l'économie politique et qui a pour auteur Devas, socialiste chrétien déclaré, les autres ont tous été composés par les pères de la compagnie de Jésus, professeurs de philosophie à Stonyhurst. On peut dès lors enlever des mains des étudiants les ouvrages imprégnés

1. Manning, *Miscellanies*, III, 349.

outre mesure de l'esprit philosophique moderne [1], et les remplacer par des livres clairs, écrits en anglais, et donnant une idée fidèle de la philosophie scolastique de saint Thomas aussi bien que des systèmes contemporains les plus répandus en Angleterre [2].

L'échec de l'université de Kensington, outre le déplaisir et un surcroît de dépense considérable, occasionna à Manning, devenu cardinal en 1875, la contrariété de voir les familles continuer d'envoyer leurs fils aux hautes écoles protestantes malgré les défenses du saint-siège et de l'épiscopat anglais. En 1885, il publia une lettre sur « les devoirs de l'Église envers l'enseignement supérieur catholique [3] ». Il y refait, à son point de vue, l'historique de la question et s'abritant derrière l'autorité de Wiseman, maintient contre la fréquentation des universités anglaises, une défense irrévocable [4]. Il était personnellement très fier d'avoir appartenu à l'ancienne école d'Oxford — *he was an Oxford man*, — et d'y avoir reçu la même formation que les plus notables de ses contemporains. Mais, comme il arrive souvent, on redoute pour les autres et l'on s'exagère les périls qu'on a bravement traversés soi-même. Ces craintes, l'archevêque les commu-

1. *Dublin Review*, New Series, XVII, 219-221 : First Report from the Select Committee of the House of Lords on University Tests, 1871 ; — XVII, 267-285 : Oxford as it is and as it was ; — III, ser. XXV, 255 : The scholastic Movement and catholic Philosophy ; — XXV, 272 : Pope Leo XIII and catholic Philosophy in England.

2. Sur les manuels de philosophie employés dans les écoles d'Angleterre, cf. un compte rendu de Belles heim dans la *Literarische Rundschau*, 1890, p. 131 ; 1891, p. 164 ; 1892, p. 161.

3. *The Office of the Church in higher catholic Education*, A pastoral Letter to the Clergy and Faithful of the Diocese. By Henry Edward Card. Archb. of Westminster, 1885, p. 22. — Voyez *Dublin Review*, III, Ser. IV, 115, XIV, 218. — *Month*, LIV, 345, 457 ; LV, 1, 153 : Catholics at the English Universities.

4. Manning, *Office of the Church*, 5. — Manning, *Miscellanies*, III, 346.

niquait à Rome, dont la « haute autorité, disait-il, confirme la conviction inébranlable de sa raison et de sa foi [1]. » Les interdictions prononcées par les synodes diocésains de Westminster, en 1865, 1867, 1872, étant mal observées, il fit publier une nouvelle défense par une lettre du cardinal Siméoni, préfet de la Propagande (30 janvier 1885) [2]. Dans ses écrits, il conteste la nécessité des études à Oxford et à Cambridge. Et, en effet, de nécessité absolue, il n'y en avait plus depuis la création de l'université de Londres. On sait que cette université n'est pas un corps enseignant, mais une commission permanente de trente-six membres chargés de faire subir des examens, de conférer des grades aux jeunes gens qui ont suivi les cours dans d'autres établissements [3]. Catholiques et nonconformistes ont obtenu à force de réclamations le droit de se présenter à l'université de Londres et d'y prendre le grade de docteur. Ils ont donc un moyen de conquérir les diplômes utiles ou exigés pour entrer dans certaines carrières, sans passer par des établissements d'instruction non catholiques. Dès lors, conclut Manning, ils n'ont plus pour s'y risquer de raison grave, et de telle nature qu'elle fasse contrepoids au danger de perdre la foi.

Si l'on recherche la science, les collèges catholiques sont à même de rivaliser avec les universités pour la solidité de l'instruction. Les enquêtes récentes sur la situation de l'instruction publique en Angleterre nous permettent d'en croire volontiers le cardinal, quand il affirme que les jeunes gens se nuisent en interrompant prématurément leurs études pour passer à Oxford : « Je ne me dissimule pas les avantages qu'offrent à la jeunesse de puissants moyens d'instruction joints à une large rému-

1. Manning, *Office of the Church*, 5-6.
2. Manning, *Office of the Church*, 10.
3. Max Leclerc, *L'éducation des classes moyennes et dirigeantes en Angleterre* (1 vol., in-12, Paris, Colin, 1894), p. 323.

nération d'un personnel enseignant qui se consacre toute sa vie à la science et à la littérature. La pauvreté est certainement un obstacle ; toutefois l'on rencontre aussi quelquefois des esprits très cultivés dans l'indigence, comme des esprits médiocres au sein de la richesse. L'étude n'est pas un secret; le champ de la science est ouvert à tous sans exception. Le succès dépend des dons intellectuels et de l'énergie de la volonté; le royaume de la science ne connaît ni privilèges ni monopoles ». Or les collèges de Stonyhurst et d'Ushaw sont capables des mêmes efforts et des mêmes succès que ceux d'Oxford et de Cambridge. « L'émigration de notre jeunesse dans les universités de l'État est un péril d'incalculable portée pour les catholiques laïcs, un obstacle au progrès des études dans nos collèges, un mal pour l'Église catholique en Angleterre. En un mot, nos collèges recevraient le coup de grâce ». Quiconque recommande aux catholiques la fréquentation des universités, Manning le tient pour un ami maladroit de l'Église.

Il remarque enfin que l'Église possède également des droits sur l'éducation de ses enfants. « Impossible de les abdiquer, car Dieu lui a fait un devoir de travailler à la formation de ses membres [1] ». Un jeune homme élevé par elle résistera facilement à tous les périls, après son entrée dans la vie publique. « Aucun père de famille catholique ne peut, sans manquer à ses devoirs, retirer son fils d'un collège catholique pour le confier, dans la période la plus critique de son existence, aux universités de l'État, où non seulement l'achèvement de son éducation catholique est impossible, mais où la destruction des principes chrétiens du jeune homme est certaine. » Ces raisons avaient leur valeur, certes, et les évêques anglais, en grande majorité, partageaient les vues de l'archevêque.

1. MANNING, *Office of the Church*, 13-18 passim.

C'est ainsi qu'afin d'enlever toute échappatoire à ses adversaires, le successeur de Manning qui était à cette époque évêque de Salford, fit publier dans la *Revue de Dublin* l'opinion d'évêques allemands sur l'influence néfaste des hautes écoles protestantes sur la jeunesse catholique [1].

Il est caractéristique de la nature d'esprit du cardinal, qu'il n'ait pas compris, dans cette circonstance, que les jeunes Anglais, en allant à Oxford ou à Cambridge, ne recherchent précisément ni un diplôme, ni même la science, mais un genre particulier d'éducation, parfaitement approprié au tempérament anglais. Les universités d'Oxford et de Cambridge, disait Pusey, « ont été instituées pour faire des hommes et non des livres [2] ». Leur fonction essentielle est de former des hommes d'action. A cette formation concourent les influences les plus diverses : les unes viennent des institutions elles-mêmes, qui possèdent, au dire de Montalembert, « l'indépendance la plus absolue à l'encontre du pouvoir, la variété dans l'unité, la diversité des règlements, l'antiquité et le caractère religieux de l'origine, l'opulence et la stabilité du patrimoine [3] »; les autres naissent de l'afflux à ces centres de travail intellectuel de toute la jeunesse la plus distinguée, la plus intelligente de l'Angleterre, de l'enthousiasme qui l'anime, des traditions qui s'imposent à son respect, des exemples qu'elle offre d'une activité libre, harmonieuse et réglée. Des liens d'amitié se créent, d'une génération à l'autre, entre les futurs hommes d'État qui dirigeront un jour les destinées de leur patrie.

Pour lutter contre le prestige de ces institutions nationales, la foi catholique était, à elle seule, assez puissante,

1. *Dublin Review*, III. Ser., IX, 442. — Cf. article de Bellesheim, dans le *Katholik*, 1883, I, 473.
2. Montalembert, *De l'avenir politique de l'Angleterre*, p. 194.
3. Montalembert, *De l'avenir politique de l'Angleterre*, p. 189.

aussi longtemps que l'on maintenait pour les étudiants l'obligation du *test* religieux, au moment de la matriculation ; mais cette obligation avait été supprimée par le parlement à la suite de l'enquête faite par la commission royale nommée en 1850 ; et l'on a vu par les discussions qui amenèrent la brouille de Manning et de Newman quel attrait portait les étudiants catholiques vers les portes récemment ouvertes des universités. Le courant devint irrésistible après 1871, lorsque les dissidents furent admis, non seulement à suivre les cours, mais à prendre le grade de maîtres-ès-arts et à concourir pour les places d'agrégés dans les collèges (*fellowships*). Dès lors, pour retenir les catholiques loin des universités, il aurait fallu démontrer avec évidence que la foi religieuse y courait un péril inévitable.

L'avenir devait montrer que les craintes, nullement chimériques, de Manning à ce sujet, étaient pourtant excessives. Pour avoir raison jusqu'au bout contre Newman, il aurait fallu entourer la jeune université catholique d'un prestige que les collèges de Stonyhurst et d'Ushaw n'eurent jamais, quelque illusion que se fît là-dessus le cardinal, et que l'établissement de Kensington ne sut pas acquérir davantage. L'échec définitif de cette institution détruisit pour longtemps, chez les catholiques anglais, l'espoir d'avoir une université à eux, et réveilla, chez les plus dociles et les plus soumis, le désir de forcer les enceintes dont les défenses de Manning leur barricadaient l'entrée. L'attitude de l'archevêque, dans cette question particulière, démentait son programme d'un catholicisme hardi, en contact avec toutes les classes de la société anglaise, aux prises sur tous les terrains avec les erreurs philosophiques ou religieuses de l'époque. Il y persista néanmoins jusqu'à sa mort. Cette opiniâtreté nuisit peut-être à la cause qui lui était si chère. Dès le lendemain de sa mort, la question des universités renais-

sait dans l'Église d'Angleterre. Elle est aujourd'hui résolue conformément aux vues de Newman. Sans retirer ses anciennes instructions, Rome ferme les yeux. Le cardinal Vaughan, après de longues et légitimes hésitations, s'est laissé persuader. Et la jeunesse catholique suit les cours universitaires pour le plus grand bien des universités elles-mêmes. Celle de Cambridge a un professeur catholique en la personne de M. de Hubner. Celle d'Oxford compte des étudiants très zélés pour leur foi dans plusieurs de ses collèges, notamment à Balliol College. Quelques personnes auraient souhaité d'ouvrir un collège spécial pour les étudiants catholiques et de l'affilier à l'université. Mais on a jugé qu'il y aurait plus d'inconvénients que d'avantages à parquer les catholiques dans une enceinte réservée, au lieu de les disséminer par groupes dans les anciennes maisons qui ont chacune leur histoire et leur prestige. En revanche, on a construit des halls spéciaux pour les membres du clergé séculier, du clergé régulier et pour les jeunes filles. Depuis la rentrée des cours, en 1896, les jésuites en ont un pour leurs novices à Oxford. Il est sous la direction du révérend père Clarke, ancien fellow d'Oxford, converti au catholicisme. Les bénédictins ont le leur à Cambridge, ainsi que le clergé séculier. Enfin, les religieuses françaises et anglaises de Sainte-Ursule [1], établies à Oxford, dirigent un établissement ouvert aux jeunes filles. La rapidité même de ces fondations récentes témoigne du besoin profond d'une haute culture chez les catholiques. La simple tolérance de Mgr Vaughan, aujourd'hui archevêque de Westminster, suffit pour terminer heureusement une affaire qui avait occasionné à son prédécesseur beaucoup de dépenses et de déboires.

1. Ne pas confondre ces religieuses avec les Ursulines, qui forment une congrégation différente.

Si Newman jugeait qu'aucune existence ne pouvait être plus remplie de paix que la vie d'oratorien à Birmingham, les catholiques notables de l'Angleterre ne se consolaient pas de l'ostracisme qui pesait sur lui. Depuis longtemps ils guettaient le moment favorable pour faire revenir la cour de Rome de ses préventions. La défiance manifestée au grand initiateur du mouvement d'Oxford par l'Église même qui en avait recueilli les bénéfices était l'un des arguments favoris dont les adversaires du catholicisme corroboraient leurs accusations d'obscurantisme. L'avénement de Léon XIII parut une occasion propice de leur enlever cette arme des mains. Le duc de Norfolk et le marquis de Ripon, en leur nom propre et au nom de laïques notables tels que lord Petre, remontrèrent à l'archevêque de Westminster le tort que se faisait à elle-même l'Église romaine par l'isolement et l'inaction auxquels s'était vu réduire peu à peu le plus renommé et le plus humble de ses enfants. Ils prièrent le cardinal, en finissant, de transmettre à Rome et d'appuyer auprès du saint-siège leur demande d'un chapeau pour Newman. Manning entra promptement dans leurs vues, et il adressa une requête au cardinal Nina, pour soumettre au pape les vœux des amis de Newman. Dans cette lettre, il rappelle que Newman, malgré les services rendus à la foi catholique en Angleterre et partout où se parle la langue anglaise, est resté trente ans sans recevoir aucune marque de reconnaissance ou seulement de confiance du saint-siège. Cette attitude a paru aux catholiques et aux dissidents impliquer une défiance à l'égard du docteur Newman qui mérite à tout égard d'être lavé d'un injuste soupçon. La lettre fut confiée, vers le milieu de l'année, au cardinal Howard, qui ne se pressa pas de la remettre. Dans sa légitime impatience, le duc de Norfolk se rendit au mois de décembre à Rome, et plaida personnellement auprès

du souverain pontife la cause de Newman. La lettre de Manning survenant acheva de convaincre Léon XIII, qui, au début de l'année 1879, exprima « son intention d'élever le docteur Newman au rang de cardinal. » Les lettres de l'évêque de Birmingham racontent à quel point Newman fut touché de la mesure prise par le saint-père; non pas qu'il fût sensible aux honneurs qu'il avait écartés de lui toute sa vie, mais il éprouvait une joie d'enfant à voir le saint-siège rendre enfin justice à ses intentions, et dissiper, par un acte significatif, les calomnies dont sa foi et son loyalisme avaient été l'objet. « Enfin, dit-il à ses religieux, le nuage sur ma tête s'est dissipé pour toujours. »

Il écrivit un billet à Manning pour le remercier de son entremise gracieuse et lui confia sa réponse au cardinal Nina. Par cette dernière lettre, rédigée en latin, il acceptait avec reconnaissance l'honneur de la pourpre que lui destinait le saint-père, sous la réserve toutefois, qu'en raison de son âge et de ses habitudes, il lui fût permis de demeurer en Angleterre, dans son Oratoire. Il ne voulait pas, comme il l'écrivait à Manning, commettre une infidélité à saint Philippe.

Malheureusement, le mauvais génie qui s'était plu à éloigner Manning de Newman, faillit encore cette fois élargir le fossé qui les séparait. Une expression ambiguë de la lettre latine de Newman au cardinal Nina, fit croire à Manning qu'il refusait la dignité cardinalice offerte par le saint-siège. Il ne fut détrompé, en arrivant à Rome, que par les lettres de Newman, du duc de Norfolk et de l'évêque de Birmingham. Aussitôt qu'il fut averti de son erreur, il informa le Vatican de l'état réel des choses, et Newman, créé cardinal, demeura en Angleterre avec le consentement du saint-siège.

Une indiscrétion de la presse ayant ébruité le prétendu refus de Newman, ceux qui spéculaient sur la rivalité sup-

posée de Newman et de Manning, purent, à leur aise, attribuer à ce dernier quelque calcul intéressé. Ils en furent pour leur frais de manœuvre. Le désintéressement de Manning était évident en cette circonstance. Les termes de sa lettre au cardinal Nina sont des garants de la généreuse sincérité de ses sentiments. S'il eût conçu quelque jalousie contre Newman, il n'aurait pas parlé dans son mémoire des services « sans pareils » rendus par lui à la foi et à l'Église catholique en Angleterre. « Sa soumission à l'Église, disait-il, a plus fait pour éveiller les esprits des Anglais à l'endroit de la foi catholique que celle d'auçun autre homme... Ses livres, avant et après sa conversion, ont puissamment contribué à élever et à étendre la littérature catholique en Angleterre, et partout où l'on parle anglais... Dans l'histoire de la renaissance de la foi catholique en Angleterre, aucun nom ne brillera d'un si vif éclat que le sien [1]. » Se peut-il une manière plus simple, plus naturelle de s'effacer que de ne pas même faire compter un laborieux épiscopat de quinze années. Et tel des amis de Manning, lord Petre, par exemple, si grand admirateur qu'il fût de Newman, estima que l'archevêque de Westminster, dans cette affaire, montrait un excès de modestie.

L'intimité entre les deux vieillards ne pouvait plus renaître. Les deux cardinaux ne se rencontrèrent que trois fois : en 1883, à Londres, lorsque Newman vint poser devant le peintre Millais pour son portrait ; puis en 1884, lors de la consécration de l'église des oratoriens de Londres, à Brompton, et à Birmingham, où Manning lui rendit une visite.

Le cardinal Newman vécut encore onze ans après son élévation au cardinalat. Il mourut le 11 août 1890, et sa

1. Mémoire de Manning au cardinal Nina, publié par Purcell, II, p. 555-556.

dépouille mortelle reçut les hommages de toute l'Angleterre catholique et anglicane, du monde politique et littéraire. Manning surmonta les fatigues de l'âge pour venir à l'oratoire de Londres, le 20 août, assister au service funèbre célébré à la mémoire de son glorieux rival et y prononcer son éloge. Oubliant toutes les divisions passées et les froideurs des dernières années pour ne se souvenir que de l'amitié d'autrefois, il rappelle ce qu'il écrivait, en 1861, au modeste religieux d'Edgbaston : « Vous avez été le maître architecte de cet édifice, et moi le témoin de sa croissance. Vous avez longtemps demeuré à Oxford, qui nous est resté si cher à tous les deux, malgré ses transformations ; moi, j'ai dû m'en éloigner et travailler dans la solitude. Néanmoins, j'ai contracté. pour l'aide et la lumière intellectuelle que vous m'avez donnée, une dette de reconnaissance plus grande qu'envers aucun homme de notre temps ; et ce m'est une sincère satisfaction de la proclamer ici publiquement, quoique je n'aie aucune manière de l'acquitter. » Et, rapprochant par la pensée le temps où l'Angleterre protestante se scandalisait de l'abjuration de Newman, du temps où elle environne son cercueil d'honneur et de respect : Quel spectacle, s'écrie-t-il, que « l'Angleterre politique et religieuse, oubliant ses dissentiments, pour aimer et vénérer l'homme qui a rompu ses barrières sacrées et anéanti ses préjugés religieux ? Il avait commis le péché, jusqu'à présent irrémissible en Angleterre. Il avait renié l'établissement sacré des Tudors. Il était devenu catholique comme l'étaient nos pères. Et pourtant nul n'a joui de nos jours d'une si cordiale et d'une si affectueuse vénération... Noble témoignage rendu à une vie chrétienne, noble preuve de l'esprit de justice, d'équité, de droiture du peuple anglais. En honorant John Henry Newman, il s'est inconsciemment révélé et honoré lui-même. »

La silencieuse activité du converti, il la compare à la

lumière qui éclaire sans bruit et porte la chaleur avec la fécondité. « Nul autant que lui n'a modifié le sentiment religieux de l'Angleterre. Par sa voix douce et ses paroles lumineuses, il a travaillé les âmes, d'autant plus persuasif qu'il avait rejeté toutes les choses du monde..... Il parlait aux hommes comme la voix de la vérité, qu'aucun préjugé n'altère, qu'aucune corruption ne réduit au silence [1]. »

Manning avait fait un effort pour rendre ce dernier hommage à Newmann. Malgré son habitude de la chaire, il dut se contenter de lire son court panégyrique. Au bout d'un an et demi, lui-même descendait dans la tombe, accompagné de tout un peuple en deuil, laissant une mémoire assez glorieuse pour mériter d'être perpétuellement rapprochée de celle de Newman dans l'histoire à venir.

Paris. HIPPOLYTE M. HEMMER.

1. *Tablet*, 1890, II, 304-355. — PURCELL, *Life of Cardinal Manning*, II, p. 749, 752.

CHRONIQUE BIBLIQUE

I. Histoire de la littérature biblique. — 1. L'Introduction à l'Ancien Testament, du Dr Cornill (*Einleitung in das Alte Testament*, Fribourg e. B., Mohr, 1896, in-8°, xvi-359 pages), vient de paraître en quatrième édition. C'est un manuel très clair, bien rédigé, bien informé. La présente édition contient un chapitre nouveau, concernant les *apocryphes* (deutérocanoniques, trop facilement négligés par les exégètes protestants) et les pseudépigraphes de l'Ancien Testament. Les différents chapitres ont été pourvus d'indications bibliographiques qui ne prétendent pas être complètes, mais se réfèrent aux publications les plus importantes. L'auteur déclare qu'il a fait effort pour être aussi *objectif* que possible; il ne paraît pas, d'ailleurs, avoir été trop surpris ni ému du reproche de *subjectivisme* qui lui avait été adressé de divers côtés, et il a eu raison de ne pas s'en émouvoir. Son livre donne une idée juste de l'état présent de la critique sur les sujets qu'il traite, non pas pourtant de l'état moyen, mais plutôt dans la fraction la plus avancée, l'extrême gauche de la critique, et atteste un travail personnel pour améliorer ou rectifier les conclusions déjà proposées.

Le Deutéronome est pris pour point de départ de la critique de l'Hexateuque. M. Cornill, avec la majorité des critiques, le rapporte au temps de Josias, mais il observe que ce fut comme une réédition du Livre de l'alliance (*Ex.*, xxi-xxiii), et il est disposé à penser, après Kuenen, que les anciens textes faisaient promulguer ce Livre de l'alliance au pays de Moab. L'auteur du Deutéronome n'aurait rien inventé; en enchâssant dans un discours de sa façon les matériaux traditionnels, il a fait ce qu'ont fait tous les historiens de l'antiquité; par conséquent, il ne faut point parler ici de fraude littéraire. Le Deutéronome est fondé sur les documents jéhoviste et élohiste (J, E), non sur le document sacerdotal (P). J serait plus ancien que E. La première rédaction de E remonterait aux environs de l'an 750 avant Jésus-Christ; une seconde édition, augmentée, aurait été écrite vers l'an 650. A cette seconde édition appartiendraient le décalogue (*Ex.*, xx), l'histoire du veau d'or, d'autres morceaux encore dans la Genèse, l'Exode, les Nombres. Non seulement E [1], mais E [2] seraient éphraïmites. J est

une source judéenne. La première rédaction, J[1] n'aurait pas connu le déluge; Caïn y était, après Adam, la souche de l'humanité; Noé le laboureur était ancêtre d'Israël (Sem), des Phéniciens (Japhet) et des Chananéens. Le déluge viendrait de J[2], qui donnait Seth pour fils unique (?) à Adam, représentait Noé comme père de l'humanité postdiluvienne et dressait une table ethnographique. J[3] aurait fait la suture de J[2] et de J[1], en ajoutant l'histoire de Caïn meurtrier. Telle est au moins l'opinion de Budde. M. Cornill s'abstient d'y adhérer complètement, parce que Stade a proposé une autre répartition des morceaux jéhovistes entre J[1], J[2] et J[3], qui représenteraient trois couches de tradition, dont la dernière contiendrait le déluge. D'autres additions se remarqueraient encore dans la Genèse, mais non dans les autres livres de l'Hexateuque. J[1] aurait écrit vers 850; l'histoire du déluge aurait été empruntée pendant la période assyrienne. P ne forme pas non plus une unité littéraire; le noyau principal aurait été composé en Babylonie vers l'an 500; l'ensemble aurait été constitué avant Esdras. La bénédiction de Jacob (*Gen.*, XLIX, 1-27) aurait été composée entre le temps de Jéroboam I et l'an 850. Le cantique de Moïse (*Ex.*, XV, 1-18) serait une composition récente, où l'on aurait développé le refrain (v. 1, cf. v. 21), qui seul appartiendrait à l'ancienne tradition. Le cantique du Deutéronome (*Deut.*, XXXII) aurait été composé, au plus tôt, vers la fin de la captivité. M. Cornill considère comme primitive la leçon des Septante au v. 8 :

> Quand le Très-Haut pourvut les nations,
> Quand il sépara les fils de l'homme,
> Il fixa les frontières des peuples
> D'après le nombre *des fils de Dieu*.
> Mais la part de Iahvé, c'est son peuple,
> Israël est sa part d'héritage.

Cette lecture peut être originale sans qu'il en résulte un préjugé défavorable à l'antiquité du morceau où elle se trouve. J[1] ne parle-t-il pas déjà des « fils de Dieu » et des filles de l'homme, et les critiques n'admettent-ils pas unanimement que les « fils de Dieu » qui ont donné naissance aux héros de jadis (*Gen.*, VI, 1-4) sont des êtres célestes?

La bénédiction de Moïse (*Deut.*, XXXIII) est rapportée à la première moitié du VIIe (VIIIe?) siècle; elle a été recueillie dans E.

L'histoire de Codorlaomor (*Gen.*, XIV) serait un *midrash* d'époque récente, introduit dans le Pentateuque après la compilation générale. Cette conclusion serait démontrée par le style, l'impossibilité intrinsèque, les tendances du récit. Mais l'argument tiré du style est facile à écarter : le récit est visiblement chargé de gloses; il n'est pas d'une seule venue; tout ce qu'une saine critique peut affirmer, c'est qu'il contient des retouches modernes et que la forme actuelle de l'ensemble n'est pas primitive ni ancienne. Quant à l'impossibilité des faits, nous ne sommes plus au temps où il était permis de soutenir qu'une expédi-

tion élamito-chaldéenne en Palestine, vers le XIIe siècle avant notre ère, est chose absolument inconcevable. Au XVe siècle avant Jésus-Christ nous trouvons la langue et l'écriture assyriennes connues et employées depuis le golfe Persique jusqu'à la frontière d'Égypte, bien que ce dernier pays exerce alors son autorité jusqu'à l'Euphrate. Un tel fait ne peut s'expliquer si l'ancien empire chaldéen ne s'est étendu, et pendant longtemps, jusqu'aux pays palestiniens. L'invasion de Codorlaomor est un épisode de cette vieille histoire, encore peu connue, mais qui renaît pour l'instruction des critiques présomptueux. On ne peut même plus dire maintenant que les campagnes du vieux Sargon et de Naram-Sin en Phénicie et en Chypre appartiennent à la légende. Les entreprises de la Chaldée sur les pays de l'ouest ont commencé plus de trois mille ans avant l'ère chrétienne; les suites en étaient encore sensibles au XVe siècle. Une campagne de rois chaldéens en Palestine au XXIIe siècle est ce qu'on peut imaginer de plus vraisemblable. La Bible ne dit pas qu'Abraham « l'Hébreu » ait détruit l'armée des confédérés orientaux, mais qu'il a réussi à lui enlever Loth et le butin de Sodome. On veut que la rencontre de Melkisédek ait été imaginée pour autoriser le paiement de la dîme au temple. D'où vient donc que l'auteur s'est abstenu de conduire le patriarche sur la colline du temple et l'arrête en un endroit qui n'avait pas la même signification religieuse dans le souvenir traditionnel? Il y aurait eu, ce semble, une hypothèse bien tentante pour le critique un peu hardi qu'est M. Cornill : ç'aurait été de dire que la vallée du Roi (*Mélek*), où Abraham fait la rencontre de Melkisédek, est la vallée de Hinnom, où l'on offrit plus tard à Moloch (à lire aussi *Mélek*) des sacrifices humains; que c'était un lieu sacré, un des plus vieux sanctuaires de Jérusalem, qui ne fut pris en abomination qu'au temps des prophètes; que l'histoire élohiste commençait justement (ainsi que l'a entrevu Dillmann) par l'invasion de Codorlaomor et la mention d'Abraham « l'Hébreu »; qu'elle conduisait Abraham au plus ancien sanctuaire de Jérusalem, de préférence au temple, comme elle le conduit à Sichem (probablement; cf. *Revue*, II, 138, n. 7) et à Beersabée; que cette circonstance effraya certains compilateurs de l'histoire sainte; que le récit, peut-être écarté d'abord du recueil sacré, y rentra ensuite, après avoir été fortement glosé. Cette accumulation d'hypothèses serait seulement un peu plus solide qu'un château de cartes. Mais tout vaut mieux que la solution étroite et brutale adoptée par M. Cornill, à la suite de Wellhausen.

D'après M. Cornill, la compilation de J et de E aurait été faite entre 650 et 621, ce qui n'empêcha pas ces écrits de subsister encore quelque temps isolément. Puis le Deutéronome aurait été joint à J-E pendant l'exil. La réunion de J-E-D avec P se serait faite après Esdras, entre 440 et 400. Il y eut encore de légères retouches après cette époque, et le texte ne fut définitivement fixé dans tous ses détails qu'après la version des Septante.

Le livre de Josué, formé des mêmes documents que le Pentateuque, aurait néanmoins une histoire distincte pour la dernière période. Le Josué de P était déjà isolé, peut-être, avant Esdras; en tout cas, le travail définitif de compilation n'a pas été conduit tout à fait de la même façon que pour le Pentateuque. Pour les Juges et Samuel, M. Cornill adopte, en général, les conclusions de Budde (voir *Revue*, I, 292) si ce n'est qu'il hésite à admettre l'identité des sources principales avec les documents J et E de l'Hexateuque, et qu'il considère, avec raison, le texte grec de I *Sam.*, XVII-XVIII, comme une recension originale, plus ancienne que l'hébreu traditionnel. Les conclusions de la critique sur le livre des Rois ne semblent pas encore près de trouver leur formule définitive. La composition de la Chronique (Paralipomènes) est rapportée à la première moitié du IIIe siècle. Esdras-Néhémie faisait originairement partie de ce livre. Le livre de Ruth aurait été écrit probablement au IVe siècle : M. Cornill incline, après Budde, à y voir une partie du *midrash* sur l'histoire des Rois, qui aurait été la source principale de la Chronique. Esther est renvoyée à la fin du IIe siècle vers l'an 130, et l'édition grecque serait de l'an 114.

Il nous est impossible de suivre M. Cornill dans l'analyse des livres prophétiques et didactiques. Relevons au hasard quelques opinions critiquables. L'oracle d'Isaïe (XIII, 1-XIV, 23) sur Babylone est renvoyé sans hésitation à la fin de la captivité : il y avait lieu au moins de faire une distinction entre la prophétie proprement dite et le cantique sur la mort du roi de Babylone, dont Ézéchiel paraît s'être inspiré. L'entrée de Sargon au *schéol* a fort bien pu être décrite dans les termes où M. Cornill trouve des marques incontestables de la période exilienne. Il n'y avait pas lieu même de soupçonner qu'un « canon des prophètes » pourrait être visé dans *Is.*, XXXIV, 16, ce qui renverrait tout le morceau (*Is.*, XXXIV-XXXV) au temps de la domination grecque. Le livre de Iahvé dont il est question en cet endroit n'est pas le recueil des prophètes, mais la liste des nouveaux colons (ce sont les animaux sauvages), que Dieu veut installer en Idumée (*Enseignement biblique*, 1893, chron., 80). N'est-ce pas abuser quelque peu du *midrash* déjà cité que d'en faire la source d'où on aurait pris le cantique d'Ezéchias (*Is.*, XXXVIII, 9-20)? Est-il bien probable que l'ancienne tradition juive qui mettait le livre d'Isaïe après ceux de Jérémie et d'Ezéchiel était un souvenir du fait qu'Isaïe, comme livre, était moins ancien que les deux autres grands prophètes, si l'on entend par livre d'Isaïe les chapitres I-XXXIX? De tous les genres de subtilité dont les rabbins étaient capables il faut excepter celui de la critique. On admet communément que le livre d'Isaïe (I-XXXIX) venait le troisième parce qu'il était plus court, ce qui donna occasion d'écrire sur le même rouleau la seconde partie (XL-LXVI), et le livre actuel aurait été ainsi formé. C'est une hypothèse trop simple peut-être, mais qui vaut bien celle de M. Cornill. Jonas, nous dit-on, est peut-être aussi un extrait du *midrash*, et de même les Lamentations. Que de choses il y avait dans ce *midrash*! Rien de plus élo-

quent que le plaidoyer du savant critique en faveur des discours d'Élihu dans Job; on pourrait le résumer en ces termes : « Ces discours contiennent, à mon avis, la solution du problème de la Providence; l'auteur primitif du livre a dû penser la même chose; donc... » Il arrive parfois que la critique, en voulant faire trop de lumière et chercher encore après avoir trouvé, se détruit elle-même. On admettra difficilement que *Job*, III, 3-12, soit dans la dépendance de *Jérémie*, XX, 14-18, et que le livre entier appartienne aux tout derniers temps de la littérature hébraïque. Pourquoi n'avoir pas tenu compte, dans la critique de Job, de la version des Septante, lorsqu'on mentionne les différences bien moins importantes qui existent entre la version grecque et le texte hébreu des Proverbes?

2. La conférence de M. Krüger (*Die Entstehung des Neuen Testaments*, Fribourg e. B., Mohr, 1896, in-8, 26 pages) a pour but de vulgariser les données de l'histoire et les conclusions de la critique touchant l'époque et les circonstances où s'est formée la collection du Nouveau Testament. L'exposition est très claire. L'exactitude de certaines assertions pourrait être contestée. On ne prouve pas que saint Justin, qui a connu et employé le quatrième Évangile, ne l'ait pas compris parmi « les Mémoires des apôtres ». Il est vrai, en un sens, que les auteurs du Nouveau Testament n'ont pas eu conscience d'être inspirés, c'est-à-dire de produire des livres sacrés qui seraient mis bientôt au même rang que ceux des prophètes; mais si l'on veut dire qu'ils ont pensé faire œuvre d'écrivains vulgaires, saint Paul répondra pour tous que lui aussi croit avoir l'Esprit de Dieu en tout ce qu'il écrit comme en tout ce qu'il fait pour l'Évangile. Il est vrai encore que le canon du Nouveau Testament est, comme tel, l'œuvre de l'Église catholique; mais que tous les deux, le canon et l'Église, n'aient fait leur apparition qu'entre l'an 150 et l'an 175, c'est ce qui doit s'entendre d'une certaine forme plus déterminée, plus définie et accentuée de leur existence, et non de cette existence même.

Paris.

(*A suivre.*) JACQUES SIMON.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LE SCHISME DE L'ÉGLISE DE FRANCE

PENDANT LA RÉVOLUTION

L'acte capital de la Révolution, en matière religieuse, a été la Constitution civile du clergé, dont la caractéristique est d'être schismatique, puisqu'elle a pour effet direct de soustraire l'Église de France à la juridiction du Pontife romain.

A ne considérer que la nature même des choses, une certaine entente eût été possible entre l'Église et l'État sur les réformes nécessaires. La preuve en est, que, dans quelques années, nous verrons les chefs de la Révolution entrer en conférence avec le chef suprême de l'Église, et faire la paix sur la base de la reconnaissance, au moins implicite, des faits accomplis. C'est qu'en réalité, malgré les injustices et les torts graves dont l'Église avait à se plaindre, rien de ce qui lui est essentiel n'avait encore été atteint.

Il en va tout autrement de la Constitution civile du clergé. Ce qui fait le caractère fondamental de l'Église catholique, c'est que toute autorité, toute juridiction y dérive nécessairement du Pontife romain. Or la Constitution civile du clergé détruit radicalement ce caractère. Voilà pourquoi on entrait, avec cet acte aussi impolitique qu'anticatholique, dans une voie sans issue, le long de laquelle la France ne trouvera que des ruines, des larmes et du sang. Nous nous attacherons, dans cette période, à

mettre en relief, d'après les documents originaux, les doctrines de la Révolution et celles de l'Église, en précisant les points sur lesquels l'entente ne paraissait pas absolument impossible.

I

1. — Les sacrifices, votés d'enthousiasme par le clergé comme par la noblesse, dans la fameuse nuit du 4 août 1789, reçurent une première forme régulière dans le décret du 11 août suivant. Le lendemain, sur la proposition de Chasset, il fut décrété que plusieurs comités seraient nommés pour l'exécution de l'arrêté pris la veille. Le 20 août, un comité de quinze membres, nommés au scrutin, fut chargé de « préparer le travail des affaires du clergé ». Il eût été naturel, dit très justement un historien[1], de composer ce comité d'évêques ou de curés, qui seuls entendaient bien les affaires de l'Église. Mais il n'en fut pas ainsi : les deux tiers du comité étaient des laïques ennemis de l'Église. Les principaux membres étaient Lanjuinais, avocat et professeur de droit canon à Rennes, attaché aux doctrines de Jansénius ; Martineau, avocat de Paris, très hostile au clergé ; Durand de Maillane, canoniste assez célèbre, mais chaud partisan de toutes les idées parlementaires ; Treilhard, avocat au parlement de Paris, grand ennemi des institutions de l'Église et de la religion elle-même. Sur quinze membres, on ne comptait que cinq ecclésiastiques : les évêques de Clermont et de Luçon et les curés Grandin, Vaneau et de Labaude.

Ce comité, qui dans le principe avait peu d'importance, va voir s'étendre ses attributions. Le 5 février 1790, sur la proposition de Treilhard, il sera augmenté de quinze

1. Jager, *Histoire de l'Église de France pendant la Révolution*, I, 231.

nouveaux membres, presque tous hostiles au clergé, et c'est de son sein que sortira ce monstre, moitié janséniste, moitié révolutionnaire, qui s'appellera la Constitution civile du clergé. En effet, le 6 février, sur la motion de Treilhard, l'Assemblée décrète « que le Comité ecclésiastique lui présentera incessamment le plan de constitution et d'organisation du clergé, ainsi que ses vues sur le traitement des titulaires actuels. »

Le 31 mars, dans son rapport sur l'état des travaux, le comité de constitution générale du royaume, énumère, entre autres travaux qui restent à faire, « la constitution du ministère ecclésiastique, » et propose de s'en occuper le quatrième jour de chaque semaine.

M. de La Fare, évêque de Nancy et M. de Bauval, évêque de Clermont, réclament contre l'expression le « ministère ecclésiastique », comme pouvant impliquer, de la part de l'assemblée, une atteinte aux droits spirituels de l'Église. « Je demande, dit M. de Bauval, que ces mots : *ministère ecclésiastique* soient supprimés et remplacés par ceux de *corps ecclésiastique*. Les premiers s'appliquent à des fonctions spirituelles, et les seconds offrent un rapport temporel. » L'Assemblée rejette cette réclamation et se contente de remplacer le mot *ministère* par celui d'*état* qui, par sa généralité même, se prêtera mieux aux entreprises que médite le comité ecclésiastique.

Retenons, de cette première escarmouche, que les évêques de l'Assemblée ne se refusaient pas, en principe, à l'élaboration d'un règlement qui n'eût touché que le côté temporel de l'Église de France, sur lequel il y avait, de l'avis de tous, beaucoup à réformer. Le 21 avril 1790, l'avocat janséniste Martineau, que le Comité ecclésiastique avait chargé de rédiger le *Rapport sur la nouvelle organisation du clergé*, le dépose sur le bureau de la Chambre pour être mis à l'ordre du jour, quand il plaira à l'Assem-

blée. Ce rapport sera discuté en séance publique les 29, 30 et 31 mai, et finalement adopté un peu plus tard. Commençons par en examiner l'exposé des motifs.

2. — Martineau débute en rattachant le travail qu'il présente à l'ensemble des réformes que l'Assemblée a entreprises « pour ramener les institutions sociales à leur objet naturel et primitif qui sont la sûreté et la liberté de tous en général et de chacun en particulier ».

Mais cette tâche serait imparfaite, si l'Assemblée ne s'occupait, en même temps, « des moyens de rendre à la religion toute son énergie et toute sa dignité. » Suit un plaidoyer en faveur de la nécessité et de l'utilité de la religion, au point de vue social.

Quel est le premier lien de société, le plus ferme appui de la tranquillité publique, le plus sûr garant de la prospérité des empires? Ne sont-ce pas les mœurs? Or il ne peut y avoir de mœurs là où il n'y a pas de religion. Ni les lois humaines, ni les châtiments, ni les magistrats ne suffisent à opposer aux passions une barrière suffisante. « Il n'appartient qu'à la religion d'exercer un empire qui s'étende sur toutes nos actions, et même sur nos pensées les plus secrètes. C'est dans notre propre cœur qu'elle établit son tribunal, c'est dans la substance même de notre âme qu'elle imprime les préceptes éternels de l'ordre, de la bonne foi, de la justice, de l'humanité. Elle montre au coupable, au dedans de lui-même, un témoin toujours présent, à l'œil duquel rien ne peut échapper; elle lui fait entendre la voie redoutable d'un juge sévère, qui punit jusqu'au projet du crime. »

Voilà pour les méchants. Mais la religion n'est pas seulement un frein qui retient le méchant par la terreur, ou qui le rappelle au repentir par le remords; elle est aussi, pour l'homme de bien, « un puissant aiguillon qui le réveille, qui l'encourage et le soutient » en lui montrant un Dieu juste qui le récompensera de ses efforts pour

pratiquer les vertus les plus difficiles ; et tandis que le juste trouve, ici-bas, les délices dans l'accomplissement de ses devoirs « la vue de la récompense qui l'attend, le fait jouir, dès cette vie, du bonheur de la vie future. »

Voilà ce qu'ont compris les politiques les plus sages et les plus éclairés. Il n'en est pas un qui n'ait voulu fonder les institutions publiques « sur la base sacrée de la religion, sur la foi d'un être suprême, souverain dispensateur des biens et des maux, vengeur du crime et rémunérateur de la vertu. »

Au jugement de Martineau, il ressort de ces réflexions une conclusion bien simple : c'est que « plus la religion importe à la chose publique, plus elle demande, de l'Assemblée, une attention particulière. Plus le législateur a le devoir de prendre toutes les mesures convenables pour en maintenir ou en rétablir la salutaire influence sur les mœurs, pour la dégager, ou la préserver de tout ce qui peut la corrompre, la défigurer ou l'avilir. »

Que l'État doive prêter un concours efficace à l'Église, pour obtenir un si beau résultat, c'est l'enseignement commun des théologiens et des canonistes. Mais qu'il ait le droit et le devoir de prendre l'initiative de telles réformes et surtout de les consommer sans s'être entendu, au préalable, avec les représentants de la puissance spirituelle, c'est ce qu'aucun catholique ne saurait admettre. Mais telle était la prétention des jansénistes, et, à plus forte raison, des rationalistes de l'Assemblée ; et c'est de cette usurpation de pouvoirs que nous allons voir sortir, sous prétexte de réformes dont plusieurs étaient exécrables, une organisation religieuse toute nouvelle.

3. — Après ces préliminaires, Martineau entre dans le vif de la question. Son langage est d'abord irréprochable au point de vue de l'orthodoxie la plus rigoureuse. « La religion catholique, apostolique et romaine, apportée à

nos pères par les premiers successeurs des apôtres, et dès les premiers temps de la monarchie, est incorruptible en elle-même. Elle ne peut éprouver ni changement ni altération dans les règles de sa foi et de sa morale. Ce qu'elle enseigne aujourd'hui, elle l'a toujours enseigné depuis sa naissance, et elle l'enseignera jusqu'à la consommation des siècles. Nous en avons pour garant la promesse solennelle de son divin Instituteur. »

Mais, dans l'intention du rapporteur, cette profession de foi sur les principes généraux de la religion n'est qu'une sorte d'exorde insinuant, destiné à ménager un accueil favorable à la pensée réformatrice et janséniste qu'il formule immédiatement après.

« Si la religion appelle la main réformatrice du législateur, dit-il, ce ne peut être que dans sa discipline extérieure ; et, à cet égard-là même, votre comité ecclésiastique ne se permettra pas de rien prendre sur lui, ou de rien donner à l'esprit de système. Le plan de régénération qu'il aura l'honneur de venir proposer consistera uniquement à revenir à la discipline de l'Église primitive. »

Voilà, en deux mots, toute l'œuvre qui se prépare : régénérer l'Église de France, en la ramenant à sa forme primitive. Quoi de plus séduisant? Est-ce que, de l'aveu de tous, des évêques eux-mêmes, de graves abus ne s'étaient pas introduits dans le sein de l'Église gallicane? Est-ce que, d'autre part, l'Église des premiers siècles n'était pas le modèle parfait, le type de la véritable Église? « Nécessairement, dit Martineau, la discipline primitive de l'Église fut l'ouvrage des apôtres, le fruit des leçons qu'ils avaient reçues de la bouche de leur divin Maître. Comment pourrait-elle n'être pas la plus sainte, la plus conforme à l'esprit de l'Évangile, la plus avantageuse au progrès et au maintien de la Religion, en un mot, la plus utile aux hommes? »

La conclusion de ce raisonnement est bien simple. Le Comité ecclésiastique a pensé qu'il ne pouvait rien faire de mieux « que de prendre pour base de son travail les maximes de l'ancienne discipline de l'Église. »

Que si l'on demande pourquoi les efforts des hommes les plus distingués « par leurs lumières et leur piété » et même les tentatives de plusieurs conciles n'ont point réussi à faire refleurir cette antique discipline, très gravement altérée depuis des siècles, c'est que « l'intérêt personnel et les passions des hommes y ont toujours apporté des obstacles insurmontables. »

L'avocat janséniste termine ce préambule, qui ne manque pas de séduisant, par une invite flatteuse à l'adresse de l'Assemblée. « Il fallait, Messieurs, toute la force de la Révolution dont nous sommes témoins ; il fallait toute la puissance dont vous êtes revêtus pour entreprendre et consommer un aussi grand ouvrage. »

4. — Trois principales questions « toutes également importantes », constituent le projet de décret du comité ecclésiastique : Quels sont les titres, offices et emplois ecclésiastiques qu'il convient de conserver ou de supprimer? Quelle sera la manière de pourvoir aux offices et emplois ecclésiastiques qui seront conservés? Enfin quelle sorte de traitement conviendra-t-il d'assurer aux différents ministres de la religion? Parcourons rapidement le travail de Martineau sur ce triple sujet; nous prendrons ainsi une première connaissance générale de la réforme qui se prépare.

Relativement au premier point, le comité propose la suppression de tous les titres et emplois connus sous le nom de « bénéfice simple », qui se sont si fort multipliés, dit l'auteur, « dans les siècles d'ignorance et de barbarie ». On entendait par bénéfices simples des bénéfices sans offices correspondants, des places qui n'existaient que pour l'avantage de celui qui les possédait. Le rappor-

teur accorde qu'il doit y avoir, dans l'Église, comme dans tout gouvernement bien ordonné, « tous les emplois nécessaires, et en aussi grand nombre que le demandent les besoins des peuples et la dignité du culte. » Mais il est contre toute raison, dit-il, d'en établir ou d'en conserver d'inutiles : « Nul ne doit vivre de l'autel que celui qui sert à l'autel. Nul ne doit subsister aux dépens du public que celui qui sert le public. »

Or, en bon janséniste parlementaire, Martineau, n'admet de légitimes, dans l'Église, que les fonctions « extérieures » telles que celles d'instruire les peuples et de leur administrer les sacrements. Au nom de l'ancienne discipline, il réprouve « ces ministres qui n'ont absolument aucune fonction, ou qui n'en ont pas d'autres que de réciter des prières en public ou en particulier, comme si la prière n'était pas essentiellement le premier devoir de ceux qui sont chargés du soin des âmes ».

Donc plus de bénéfices simples, ni de collégiales, ni même de chapitres dans les cathédrales! Et qu'on n'objecte pas à Martineau que ces canonicats servent de retraites aux curés. Il répond qu'il est préférable, lorsque l'âge ou les infirmités les condamnent au repos, qu'ils restent au milieu de leurs paroissiens pour continuer à les édifier, sauf à l'État à subvenir à leurs besoins.

Quant aux chapitres, ils n'ont plus de raison d'être « depuis qu'ils ont cessé d'être les coopérateurs des évêques. Il est notoire, en effet, qu'ils ne sont plus que de nom le conseil des évêques, et que les évêques se sont donné d'autres coopérateurs ».

Après avoir ainsi supprimé tous les titres et tous les établissements « inutiles », le comité ne craint pas de proposer, de sa propre autorité, « une nouvelle circonscription des évêchés et des cures ».

« Il n'y a rien de plus bizarre, dit le rapporteur, que la formation actuelle des diocèses et des paroisses. Nous

voyons des diocèses qui ne comprennent pas plus de 80, 60, 50, 40, 30, 20 et même 17 paroisses; tandis que d'autres en renferment 500, 600, 800 et même 1.400. Il en est de même de la distribution des paroisses. Celles-ci s'étendent à des distances fort éloignées, et sur une très grande population; celles-là comptent à peine 15 ou 20 habitants, et semblent n'avoir été établies que pour quelques familles privilégiées ».

Dans sa sollicitude, Martineau rappelle qu'un pasteur, évêque ou curé, ne doit « ni être obligé d'étendre trop loin ses soins et sa surveillance, ni être trop resserré dans l'exercice de ses fonctions ». S'appuyant sur la nouvelle division de la France en 83 départements, il propose à l'Assemblée d'adopter la même division pour l'administration spirituelle diocésaine et de remanier la circonscription des paroisses de telle façon qu'elles ne soient ni trop grandes pour ne pas dépasser les forces d'un curé, ni trop petites afin qu'il ne s'y consume pas d'ennui, et ne soit pas ainsi tenté de s'absenter trop souvent, et de laisser mourir les malades sans sacrements.

5. — Malgré la gravité de ces réformes, l'accord eût-il été possible sur ces matières, entre l'Église et l'État, traitant la question amiablement? On peut le penser, puisqu'aucun principe essentiel n'est jusqu'ici menacé, si ce n'est celui de l'autorité de l'Église, et que, de fait, au rétablissement du culte, en 1801, le Souverain Pontife ne refusera point d'entrer en composition sur ces différents points.

Il n'en est pas de même du second objet du rapport Martineau. Il y est question « de la manière de pourvoir aux différents offices ». Ici, l'autorité de l'Église, principalement de l'Église romaine, comme source nécessaire de toute juridiction et de tout pouvoir spirituel, est directement mise en cause et implicitement niée. C'est proprement le schisme qui se déguise de son mieux, sous

couleur de retour à l'ancienne discipline de l'Église, mais qui apparaît nettement. Écoutons le rapporteur.

Il rappelle d'abord les abus, trop réels, qui se sont introduits peu à peu, dans l'Église, depuis que les bénéfices sont devenus un objet de convoitise et d'ambition. « Chacun a voulu être le maître de les distribuer à son gré. De là les droits de patronage laïque et ecclésiastique, le droit de nomination royale et seigneuriale ; de là l'usage des résignations et des permutations; de là, ces indults, ces courses ambitieuses en cour de Rome, une foule d'autres inventions bizarres qui attachaient à la possession d'une terre, d'un office, ou à la vitesse d'un cheval, le droit de donner aux peuples, des pasteurs, et à la religion, des ministres ».

Suit le tableau des maux qui sont résultés de ses abus :

« Les courtisans ambitieux et corrompus ont souvent obtenu des nominations royales; les intrigants ont profité, seuls, des préventions, des indults, des résignations, des permutations, des dévolus en cour de Rome; des relations d'intérêt, de protection, d'autres considérations également contraires à l'intérêt public, ont déterminé le choix des patrons ou collateurs laïques; les collateurs ecclésiastiques n'ont pas toujours été conduits par des vues plus religieuses; les talents et les vertus ont été oubliés; les passions ont tout dirigé, et les peuples n'ont eu souvent pour pasteurs que des hommes ignorants ou corrompus ».

Ce tableau est-il poussé au noir? On peut le croire, étant donné le pinceau qui l'a tracé. Cependant on ne saurait nier que, sur ce point particulier, l'Église de France n'eût besoin d'une sérieuse réforme, et que les meilleurs, parmi ses ministres et ses enfants, ne l'appelassent de tous leurs vœux, comme le prouvent les cahiers des États généraux.

Mais le remède que va proposer le comité ecclésias-

tique est pire que le mal qu'il a la prétention de guérir. Ce n'est ni plus ni moins qu'une sorte de suffrage universel, appliqué à la nomination des curés et même des évêques : « Si les évêques, les curés, et les autres ministres de la religion, dit le rapporteur, ne sont établis que pour les peuples, à qui convient-il mieux qu'au peuple de les choisir? » Martineau prétend justifier sa proposition par deux raisons. D'abord, « la discipline de l'Église primitive ne connaissait pas d'autre forme de pourvoir aux offices ecclésiastiques ». Ensuite, « c'est une maxime ancienne qu'un ministère qui porte tout entier sur la confiance des hommes ne peut être exercé dignement et utilement par celui qui ne connaît point ceux qu'il doit gouverner, et qui n'en est pas connu, et qu'il est insensé de donner pour pasteur à une église une personne qu'elle n'a pas désirée, ou même qu'elle rejette ».

Martineau veut bien avouer que les suffrages du peuple même unanimes « ne faisaient pas l'évêque; ils ne lui donnaient ni les pouvoirs ni la mission qui sont le caractère distinctif de l'épiscopat ». D'où lui venaient donc ces pouvoirs et cette mission? « Il lui restait à être examiné, confirmé, institué par son métropolitain, ou par les évêques de la province ».

On se passera donc du pape comme d'un rouage inutile dans l'Église; ce sera le schisme; mais ce sera le triomphe des jansénistes, déguisés en gallicans : « C'est cette ancienne discipline que nous vous proposerons, Messieurs, de remettre en vigueur. L'Église gallicane l'a conservée plus longtemps qu'aucune autre; et la nation n'a jamais pu être dépouillée du droit de choisir celui qui doit parler à Dieu en son nom, qui doit lui parler au nom de Dieu, l'enseigner et la consoler. Le peuple ne peut être forcé de donner sa confiance à celui qu'il n'a pas choisi, à celui qui lui est envoyé par une main quelquefois suspecte, quelquefois ennemie ».

Ce raisonnement, d'apparence séduisante, est cependant un pur sophisme, en ce qu'il suppose une religion d'ordre purement naturel. Ensuite, il n'est nullement prouvé que le peuple, pas plus d'ailleurs que le pouvoir politique, est vraiment compétent pour « choisir » ceux qui sont vraiment dignes de sa confiance. L'Église a pour cela d'autres lumières et une compétence moins discutable.

6. — Il reste au rapporteur à parler du traitement que l'Assemblée doit assurer aux différents ministres des autels.

Martineau reconnaît que l'importance de leurs fonctions, la nature de leur service ne leur laisse aucun temps « pour s'occuper des moyens de pourvoir à leur subsistance ». Il faut donc que ce soit « la nation » qui la leur fournisse. Il rappelle à l'Assemblée « qu'elle en a contracté l'engagement solennel », lorsqu'elle s'est emparée des biens du clergé. Cet engagement, elle le remplira « avec franchise, avec loyauté, quoiqu'en puissent dire quelques malveillants ». La suite montrera que les « malveillants » ne se trompaient guère dans leurs prévisions.

Mais quelle sera la mesure de ce traitement? « Il y a ici, dit le rapporteur, deux excès dont votre sagesse saura également vous garantir; l'un c'est de trop donner, l'autre est de ne pas donner assez. Si vous donnez trop, vous ouvrirez la porte à l'intrigue; le sanctuaire sera infesté par l'avarice, et vous y trouverez bientôt tous les vices qui accompagnent la richesse. Si vous ne donnez pas assez, et que le prêtre manque des choses dont un homme frugal et tempérant ne peut pas se passer, vous le forcez d'avilir son ministère, de ramper auprès de ceux dont il peut attendre quelque chose. C'est entre ces deux écueils que nous nous sommes proposé de marcher. Assurer aux ministres de la religion, à chacun suivant son rang et l'importance ou l'étendue de ses fonctions, une subsis-

tance abondante, mais modeste : c'est là le but que nous avons eu en vue. Vous jugerez si nous l'avons atteint. »

Cet exposé des motifs est suivi d'un projet d'articles sur la « Constitution civile du clergé », partagé en quatre titres. Le titre premier, *des offices ecclésiastiques*, comprend 31 articles; le titre deuxième, *de la manière de pourvoir aux offices ecclésiastiques*, contient 44 articles; le titre troisième, *du traitement des ministres de la religion*, 15 articles; le titre quatrième, *de la loi de la résidence*, 6 articles.

Avant d'aborder l'examen détaillé de chacun de ces titres, il nous faut assister à la discussion générale dont cette Constitution va être l'objet au sein même de l'Assemblée.

Paris.

(*A suivre.*) GABRIEL JOLY.

NOTES SUR LA GENÈSE

IV

Énos (*Gen.*, iv, 26).

Le personnage de Seth et la généalogie des Séthites sont en rapport avec l'histoire d'Abel. C'est pourquoi les critiques attribuent l'invention de l'un et de l'autre aux couches secondaires de l'histoire jéhoviste, J^2 ou J^3. Seth serait né pour remplacer Abel, afin que la nouvelle humanité, préservée par Iahvé à l'époque du déluge, ne sortît pas du fratricide Caïn. « Dieu, dit Ève en mettant au monde son troisième fils, m'a accordé (littéralement : « a mis », שת, *shâth*, jeu de mots sur le nom de Seth) un autre enfant à la place d'Abel, parce que Caïn l'a tué » (iv, 25). Seth eut pour fils Énos, et, à propos de celui-ci, l'historien relève une particularité tout à fait remarquable (iv, 26) : « Alors on commença à invoquer le nom de Iahvé ».

Telle est du moins la leçon de l'hébreu traditionnel, selon l'interprétation la plus acceptable qu'elle comporte. La version des Septante, qui n'a pas retenu le vrai sens du passage, suppose néanmoins une leçon plus expressive encore que celle du texte massorétique, et qui est certainement originale : « Celui-ci (Énos; lire זה au lieu de אז) commença à invoquer (c'est-à-dire, invoqua le premier) le nom de Iahvé. » Une exégèse un peu méticuleuse ne manquera pas de poser la question : Est-ce que les

oncles d'Énos, Caïn et Abel, n'avaient pas invoqué avant lui le nom du Seigneur, puisque c'est à Iahvé même qu'ils offraient leurs sacrifices? Incontestablement, et, pour qui prend les choses de ce biais, la difficulté n'est pas mince. Les anciens l'avaient bien senti. L'interprète grec, qui avait encore sous les yeux la vraie lecture, s'en est tiré par un contresens, dont on peut dire qu'il signifie tout ce qu'on voudra, excepté ce que l'écrivain sacré avait en vue : « Il (Énos) espéra (הוחל lu היחיל) invoquer le nom de Iahvé » ou bien « être appelé du nom de Iahvé ». Certains Pères grecs ont adopté ce dernier sens et prêté à Énos l'intention de se faire adorer à la place du Seigneur. La tradition juive, attestée par les targums et même par la leçon massorétique, a trouvé une échappatoire analogue en comprenant : « Alors il y eut profanation (הוחל rapporté à la racine חלל) dans l'invocation du nom de Iahvé. » L'idolâtrie aurait commencé au temps d'Énos : c'est à peu près le contraire de ce que voulait dire l'auteur. A la même lecture se rattache l'interprétation d'Aquila : « Alors on commença à s'appeler du nom de Iahvé. » Ce détour ingénieux peut être en rapport avec l'opinion qui voit dans « les fils de Dieu » (VI, 2) les descendants de Seth[1]. Saint Jérôme garde le sens naturel de l'hébreu et traduit : *Iste cœpit invocare nomen Domini*. Mais la difficulté reste. Dire que le fils de Seth a donné au culte une organisation stable est introduire dans le texte une pensée qui lui est étrangère, qui n'a guère pu se présenter sous cette forme abstraite à l'esprit de l'auteur, et qui, par surcroît, a toutes les chances possibles d'être erronée. « Dieu, déclare gravement Bossuet (*Élévations*, VII sem., 7e élév.), était en quelque sorte oublié : il fallut qu'Énos en renouvelât le culte qui s'affaiblissait même dans la race pieuse. » Par malheur, le texte

1. Cf. ROBERT, *Revue biblique*, 1895, p. 538.

ne dit pas : « Il recommença », mais : « Il commença. » Inaugurer n'est pas régénérer.

La phrase biblique n'a qu'un sens naturel : Énos fut le premier qui invoqua le nom de Iahvé. On pourrait dire sans doute la même chose d'Adam. Les paroles que prononce la première femme en donnant le jour à Caïn (IV, 1) prouvent que, dans la pensée de l'historien sacré, les ancêtres de l'humanité, après leur expulsion d'Éden, gardèrent le souvenir de Iahvé. Mais si l'on observe que les mots *Énos* et *Adam*, employés par nous comme des noms propres, sont par eux-mêmes deux noms communs qui tous les deux signifient « homme », on pourra déjà entrevoir de quel côté il faut chercher la solution du problème. Si « l'homme » est « l'homme », si Énos est Adam, il n'y a plus dans nos textes qu'une simple répétition.

Les critiques ont signalé depuis longtemps la ressemblance qui existe entre la généalogie des Caïnites et celle des Séthites. Il suffit, pour en être frappé, de faire la comparaison :

Caïnites :	*Séthites* :
	Adam,
	Seth,
Adam,	Énos,
Caïn,	Caïnan,
Hénoch,	Mahalalel,
Irad,	Iared,
Mehuiaël,	Hénoch,
Methusaël,	Methusélah,
Lamek,	Lamek,
	Noé,
Iabal, Iubal, Tubal.	Sem, Cham, Japhet.

Adam et Énos sont synonymes. Les noms d'Hénoch et de Lamek figurent sans modification dans les deux listes. La ressemblance des autres noms et le parallélisme des

deux séries ne peuvent pas être un effet du hasard. Caïnan (קינן) est de bien près apparenté à Caïn (קין), Iared (ירד) à (עירד), Mahalalel (מהללאל) à Mehuïaël (מחויאל), Methusélah (מתושלח) à Methusaël (מתושאל). Enfin, il existe une véritable analogie entre les trois fils du Lamek caïnite, pères des pasteurs, des musiciens et des forgerons, c'est-à-dire fondateurs de la société humaine, et les trois fils de Noé, ancêtres de tous les peuples qui sont sur la terre. Ces rapports, quoiqu'on ait pu dire, ne sont pas artificiels, et ceux qui se contentent de les reconnaître, sans faire aucun effort pour ne pas les voir, ont le droit de sourire lorsqu'on les accuse d'être aveuglés par leurs préjugés.

L'histoire sacerdotale (P), dont la suite est fournie par le récit de la création (I-II, 3, qu'on doit faire précéder de la formule : « Voici l'histoire du ciel et de la terre dans leur création », II, 4), et par la généalogie des dix patriarches antédiluviens (V, sauf le v. 29, explication du nom de Noé, qui provient de la source jéhoviste), ne semble pas avoir eu d'autre généalogie que celle des Séthites. Il n'y était pas question de la désobéissance, ni de Caïn ni d'Abel. Adam, créé à l'image de Dieu, engendrait un fils à sa propre image et l'appelait Seth ; il mourait à neuf cent trente ans (V, 1-5). L'histoire humaine se continuait uniquement par la lignée de Seth jusqu'au déluge. D'autre part, l'histoire jéhoviste, dans sa rédaction première, paraît avoir ignoré Abel et Seth. Le mariage des fils de Dieu avec les filles des hommes (VI, 1-2, 4), devait y suivre la généalogie des Caïnites (IV, 17-24), qui était pour J[1] celle de l'humanité entière. Lamek, le septième patriarche à partir du premier homme, marquait un point décisif dans le développement humain : ses trois fils inventaient les métiers ; les hommes cessaient de former une seule famille et devenaient une société. Dans la conception de P, ce moment important

se trouve renvoyé au dixième patriarche, et la distinction des peuples est substituée à celle des professions. On peut dire que le cadre s'est élargi en même temps qu'il s'est allongé. D'ailleurs, les nombres 7, 3, 10, avec leurs combinaisons 7+3, 10+3, sont des nombres symboliques et sacrés qui n'ont pas été introduits sans réflexion dans les constructions généalogiques. Ils ne représentent pas un certain nombre de générations choisies dans un total plus considérable ; ils figurent directement et sous une apparence de détermination la somme entière, inconnue et indéterminée, des générations préhistoriques. L'origine et la portée primitive des noms nous échappent en grande partie ; mais c'est déjà un fait significatif que le nom propre du premier homme soit le mot hébreu qui sert à désigner l'espèce.

Entre la construction généalogique de J^1 et celle de P se placent, d'après les critiques, les additions de J^2, ou J^3. Le personnage de Seth aurait été introduit pour être présenté comme ancêtre de l'humanité historique, au lieu de Caïn, disqualifié par le meurtre d'Abel. De même, pour obtenir une liste de dix patriarches avant la séparation des hommes, que la dernière rédaction de l'histoire jéhoviste rattachait au déluge, on aurait mis Énos après Seth, au commencement de la liste, utilisant ensuite de manière ou d'autre, pour la généalogie séthite, tous les noms de la liste caïnite, et plaçant Noé, qui devait primitivement se rattacher à la généalogie caïnite, entre Lamek devenu séthite et les trois noms typiques par lesquels on voulait figurer les trois grandes sections de la nouvelle humanité. Dans J^1, Noé était déjà le grand ancêtre : c'est pourquoi le dernier rédacteur de l'histoire jéhoviste, débarrassé des Caïnites par le déluge, a fait de lui le dernier anneau de la lignée séthite et le père de tous les hommes qui sont actuellement sur la terre. Il a retenu les noms d'Hénoch et de Lamek dans la série sé-

thite, mais en changeant leur numéro d'ordre. Il a démarqué trois autres noms, car c'est lui, sans doute, qui les a modifiés légèrement pour les dédoubler, en dressant la généalogie séthite; mais on ne doit pas inférer de là que les noms caïnites soient primitifs relativement aux autres, attendu que la forme antique, lorsqu'elle se prêtait à une étymologie favorable, a pu être transportée dans la généalogie séthite, et la forme altérée, de signification plus ou moins fâcheuse, être insérée dans la généalogie caïnite [1].

On ne s'étonnera pas trop que Noé, personnage symbolique dont la figure se dessine vaguement à la limite extrême de temps pour lesquels il n'y a pas d'histoire possible, ait pu être descendant d'Adam par Caïn, selon J^1, et par Seth, selon J^2, si l'on veut bien se souvenir que Joseph, l'époux de Marie et le père putatif du Sauveur, Joseph, dont le nom et la personne appartiennent à l'histoire la plus authentique, est dit fils de Jacob en saint Matthieu (I, 16), fils d'Éli en saint Luc (III, 23), et se rattache à David par la lignée des rois de Juda, si nous suivons le premier Évangile, par une branche collatérale, si nous suivons le troisième. Il est permis de dire, en laissant de côté toutes les combinaisons exégétiques par lesquelles on a essayé de résoudre l'apparente contradiction des Évangiles, que les deux cas sont tout à fait semblables. Ni d'un côté ni de l'autre il n'y a contradiction réelle, parce que les listes généalogiques représentent beaucoup moins une série d'individus qu'une idée : ici, l'unité de la famille humaine; là, le droit messianique de Jésus. Voilà pourquoi on a pu les modifier, les dédoubler sans compromettre la pensée qui est au fond. Il est évident que les auteurs de ces généalogies se souciaient beaucoup plus du terme où ils devaient aboutir, que du chemin par où ils devaient passer.

1. Cf. Dillmann, *Genesis*, 87.

La généalogie des Séthites ne contient que deux noms entièrement nouveaux : Seth et Énos. La signification du second révèle assez son origine. Énos, « l'homme », est un nom qui convient au chef de l'humanité, au type de l'espèce, comme le nom d'Adam. On a proposé de voir aussi dans Seth un synonyme de Caïn. La synonymie existe, jusqu'à un certain point, si l'on accepte comme fondées en linguistique les étymologies de la Genèse ; et lors même que ces étymologies seraient sujettes à caution, elles nous instruisent toujours sur l'association d'idées qui les a suggérées à l'auteur ou à la tradition qu'il représente. Il n'est pas autrement certain que Caïn ait signifié d'abord « acquisition » et Seth « présent ». Le mot *caïn* (קַיִן), employé comme nom commun signifie « lance » (II *Sam.*, XXI, 16), et pourrait, comme nom d'homme, signifier forgeron [1]. Le sens primitif de ces mots pouvait être déjà perdu quand l'écrivain sacré les recueillit, et on ne se souciait pas de le rechercher. Non seulement des documents de provenance diverse, mais parfois la même source biblique donnent plusieurs étymologies ou explications d'un même nom propre. La science du langage n'a presque rien à voir avec ces jeux de la tradition populaire. Dans la rédaction définitive de J, Seth est le substitut de Caïn aussi bien que d'Abel, puisqu'il est le véritable ancêtre de l'humanité. Énos est nécessaire pour compléter la liste et arriver au nombre dix. Mais les rédacteurs n'ont pas fabriqué les noms, et même l'emploi d'*énos* comme nom d'individu leur est sans doute antérieur.

La notice jointe au nom d'Énos : « C'est lui qui le premier invoqua le nom de Iahvé », n'a pu être conçue d'abord par l'auteur qui a mis Énos au troisième rang de la généalogie séthite. Cet écrivain, qu'on appelle ici J^2 pour la commodité du discours, a pu l'insérer parce qu'il

1. La racine est plutôt קִין « frapper » que קָנָה « acquérir ».

l'avait trouvée dans la tradition où il a pris le nom d'Énos, mais il ne l'eût pas inventée si le nom d'Énos avait été créé tout exprès par lui pour ajouter une unité à sa généalogie. Dans ce cas, il n'était pas naturel de choisir le nom d'« homme », et J^2 aurait plutôt emprunté ou démarqué un nom de la liste caïnite. Bien qu'il eût déjà utilisé presque tous les noms de cette liste et que le nom même d'Abel [1], fils d'Adam, semble dérivé de Iabal, fils de Lamek et père des pasteurs, il lui restait encore Iubal et Tubal dont il n'a tiré aucun parti. J^2 représente ici une tradition selon laquelle le premier ancêtre de l'humanité était désigné par le nom d'Énos (אנוש, assyrien *nishu*). Cet Énos était naturellement le premier adorateur de la Divinité. La tradition chaldéo-assyrienne faisait valoir une idée semblable : on rapportait au commencement du monde la fondation des grands sanctuaires et l'on croyait que l'homme avait été mis sur la terre pour fixer les dieux et les servir dans leurs demeures préférées [2]. Il est assez remarquable qu'on trouve la même préoccupation dans les additions de J^2, puisque l'histoire d'Abel commence par la mention de sacrifices et que la notice d'Énos a pour objet de faire valoir, d'une façon plus générale, l'existence d'un culte religieux dès l'origine de l'humanité. Comme Énos a dû être d'abord le premier homme, on a supposé que Seth était primitivement un nom divin. Il n'y a là qu'une hypothèse, car le nom de Seth peut avoir été célèbre pour une autre cause ; en tout cas J^2, empruntant le nom, n'aurait pas emprunté le dieu. Nom de divinité, nom d'homme, nom de lieu, nom de peuple, Seth devient dans la Bible un anneau généalogique et n'a pas d'autre signification.

1. Le rapprochement d'Abel avec l'assyrien *aplu* « fils » est fort contestable.

2. Cf. F. Delitzsch, *Das babylonische Weltschöpfungsepos* (Leipzig, 1896), 111, et mon article sur *Le poème babylonien de la Création*, dans la *Revue des religions*, mai-juin 1896.

On remarquera que la plus ancienne histoire sainte n'avait pas à proprement parler de chronologie : la généalogie des Caïnites n'est pas accompagnée de chiffres. Tout le monde admet aujourd'hui qu'il n'y a pas plus de chronologie réelle dans la généalogie séthite et que les données numériques de P ne nous font pas connaître la durée des temps patriarcaux. L'impossibilité de concilier la chronologie biblique, telle qu'elle résulte des listes fournies par l'histoire sacerdotale, avec ce que l'on sait aujourd'hui touchant l'antiquité du genre humain, a déterminé les apologistes à reconnaître qu'il n'y a pas dans la Genèse les éléments d'une chronologie véritable. Du moment que l'historiographie primitive ignorait la construction arithmétique de P, il n'importe guère d'examiner les variantes que celle-ci peut présenter dans les textes hébreu, grec et samaritain. On a le droit d'y voir simplement le cadre mathématique donné aux souvenirs traditionnels par un historien qui ne se contentait pas, comme J^1, d'un nombre symbolique de générations pour indiquer l'enchaînement des desseins providentiels, mais qui voulait, à l'instar des Chaldéo-Assyriens, un système de chiffres précis pour jalonner la suite de sa narration. Il est possible que la première série des générations patriarcales (Adam-Lamek) ait été portée de sept membres à dix (Adam-Noé) sous l'influence plus ou moins directe de l'Assyrie dans les temps historiques, et que même les chiffres bibliques relèvent en quelque façon des computations auxquelles se livraient les savants de Babylone. Les considérations que l'on a faites sur le rapport de la chronologie biblique avec celle de Bérose ne sont peut-être pas très concluantes. Mais les dix patriarches séthites sont la chaîne qui, dans J^2, conduit d'Adam au déluge, et, pour le déluge, la dépendance de J^2 à l'égard de la tradition chaldéo-assyrienne est incontestable. Si J^2 indiquait déjà les années des patriarches, ses chiffres n'ont pas dû

nous être conservés. P, qui semble avoir écrit d'après J^2 l'histoire du déluge, a modifié dans ce récit les chiffres de son devancier. Nous avons encore ces chiffres, combinés avec ceux de P, parce qu'on a pu fondre les deux relations; mais pour les années des patriarches, un tel procédé ne pouvait être employé, supposé que les chiffres fussent divergents. Ceux de P auront été maintenus, et ceux de J^2, s'il en avait, auront été éliminés.

Neuilly-sur-Seine. ALFRED LOISY.

LA
PROPAGATION DES MYSTÈRES DE MITHRA
DANS L'EMPIRE ROMAIN[1]

II

La propagation du mithriacisme dans les villes et les campagnes des provinces *inermes* est due surtout à d'autres facteurs qu'à l'armée. Par ses conquêtes progressives en Asie, Rome avait soumis à sa domination de nombreuses populations sémitiques. Dès que la fondation de l'empire eut assuré la paix du monde et rendu la sécurité à la navigation, on vit ces nouveaux sujets, profitant des aptitudes spéciales de leur race, concentrer peu à peu entre leurs mains le trafic du Levant. Comme autrefois les Phéniciens et les Carthaginois, les Syriens peuplèrent alors de leurs colonies tous les ports de la Méditerranée. A l'époque hellénistique ils s'étaient établis en grand nombre dans les centres commerciaux de la Grèce, notamment à Délos. Une quantité de ces marchands vinrent maintenant se fixer à proximité de Rome, à Pouzzoles, à Ostie. On peut croire qu'ils faisaient des affaires dans toutes les cités maritimes d'Occident. On les trouve en Italie à Ravenne, à Aquilée, à Trieste; à Salone, en Dalmatie, et jusqu'à Malaca en Espagne. Leur activité mercantile les entraînait même au loin dans l'intérieur des terres, partout où ils avaient la perspective de réaliser quelque profit. Par la vallée du Danube,

1. Voir *Revue* II (1897), p. 289.

ils pénétrèrent jusqu'à Sarmizegetusa et Apulum en Dacie, jusqu'à Sirmium en Pannonie. En Gaule cette population d'Orientaux était particulièrement dense; ils arrivèrent par la Gironde à Bordeaux, et remontèrent le Rhône jusqu'à Lyon. Quand ils eurent occupé les rives de ce fleuve, ils se répandirent dans tout le centre de la province et Trèves, la grande capitale du nord, les attira en foule. Ils remplissaient véritablement, comme le dit saint Jérôme, tout le monde romain. Les invasions des barbares ne suffirent pas à décourager leur esprit d'entreprise. Sous les Mérovingiens ils parlaient encore leur idiome sémitique à Orléans. Pour arrêter leur émigration, il fallut que les Sarrasins eussent détruit le commerce de la Méditerranée.

Les Syriens se distinguèrent à toutes les époques par leur ardente ferveur. Aucun peuple, pas même les Égyptiens, ne défendit avec autant de violence ses temples contre les chrétiens. Aussi lorsqu'ils fondaient une colonie leur premier soin était-il d'organiser le culte de leurs θεοὶ πάτριοι, et la mère-patrie leur allouait parfois des subventions pour les aider à accomplir ce pieux devoir. C'est ainsi que les dieux d'Héliopolis, de Doliché, de Damas et même de Palmyre ont pénétré d'abord en Occident.

Le mot *Syrus* avait dans l'usage courant un sens très vague. Ce mot, abréviation d'*Assyrus*, était souvent confondu avec lui, et servait à désigner en général toutes les populations sémitiques anciennement soumises aux rois de Ninive, jusqu'à l'Euphrate et même au delà. Il comprenait donc les sectateurs de Mithra établis dans la vallée de ce fleuve, et à mesure que Rome étendit ses conquêtes de ce côté, ils ont dû être de plus en plus nombreux parmi les « Syriens » qui résidaient dans les cités latines.

Cependant les marchands qui fondaient des comptoirs

en Occident, étaient en majorité les serviteurs des Baals sémitiques, et c'étaient surtout des Asiatiques d'une condition plus humble qui y invoquaient Mithra. Les premières chapelles, qu'il posséda dans l'ouest de l'empire, furent certainement fréquentées surtout par des esclaves. C'était de préférence dans les provinces d'Orient que les *mangones* se fournissaient de leur marchandise humaine. Ils amenaient à Rome du fond de l'Asie Mineure des troupeaux de serfs vendus par les grands propriétaires fonciers de la Cappadoce et du Pont, et cette population importée avait fini, au dire d'un ancien, par former comme des villes particulières dans la capitale. Mais la traite ne suffisait pas à la consommation croissante de l'Italie dépeuplée. A côté d'elle, la guerre était la grande pourvoyeuse d'hommes. Quand on voit Titus dans la seule campagne de Judée réduire quatre-vingt-dix-sept mille juifs en esclavage, l'imagination est effrayée des foules de captifs que les luttes incessantes avec les Parthes et en particulier les conquêtes de Trajan durent jeter sur les marchés de l'Occident.

Adjugés en masse après la victoire ou acquis en détail par les trafiquants, ces esclaves étaient surtout abondants dans les villes maritimes, où leur transport était peu dispendieux. Ils y ont introduit, concuremment avec les marchands syriens, les cultes orientaux et en particulier celui de Mithra. On trouve celui-ci établi dans toute une série de ports de la Méditerranée. Nous avons signalé plus haut sa présence à Sidon en Phénicie, à Alexandrie d'Égypte. En Italie, si Pouzzoles et ses environs, y compris Naples, ont fourni relativement peu de monuments mithriaques, c'est que cette ville ne resta que jusqu'au IIe siècle, le grand entrepôt où Rome se fournissait des denrées du Levant. Depuis les immenses travaux exécutés par Claude et Trajan à Ostie, celle-ci hérita de la prospérité de sa rivale campanienne. Aussi toutes les religions asiatiques y

eurent-elles bientôt leurs chapelles et leurs confréries de fidèles, mais aucune d'elles n'y jouit d'une faveur plus éclatante que les mystères du dieu iranien. Dès le IIe siècle, quatre ou cinq *spelaea* au moins avaient été consacrés à celui-ci, et l'un d'eux, construit au plus tard en 162, était situé à l'endroit même où abordaient les navires d'outre-mer. Au sud, le petit bourg d'Antium (Porto d'Anzio) avait suivi l'exemple de sa puissante voisine, et en Étrurie, Rusellae (Grosseto) et Pise avaient également fait bon accueil à la divinité mazdéenne.

A l'ouest de l'Italie, Aquilée se distingue par le nombre de ses monuments. N'était-ce pas en effet, comme aujourd'hui Trieste, le marché où les provinces danubiennes échangeaient leurs produits contre ceux du midi? Pola, à l'extrémité de l'Istrie, les îles d'Arba et de Brattia, et les escales de la côte Dalmate, Senia, Iader, Salone, Narona, Épidaurum, jusqu'à Dyrrachium en Macédoine, ont conservé des vestiges plus ou moins nombreux et certains de l'influence du dieu solaire, et jalonnent pour ainsi dire la voie que celui-ci a suivie pour parvenir dans la métropole commerciale de l'Adriatique.

L'on suit aussi ses progrès dans la Méditerranée occidentale. En Sicile, Syracuse et Palerme; le long du littoral africain, Carthage, Rusicade, Icosium, Caesarea; sur le rivage opposé d'Espagne, Malaga et Tarragone ont vu tour à tour se constituer, dans la plèbe confuse que la mer y avait amenée, des associations de *cultores Solis invicti Mithrae.*

En Gaule surtout la corrélation que nous avons reconnue, entre l'extension des mystères et celle du négoce oriental, est frappante. Tous deux se concentrent surtout dans la Narbonnaise où pour mieux dire dans le bassin du Rhône, dont le cours était une voie de pénétration d'une importance capitale. Sextantio, près de Montpellier, et Aix, en Provence, nous ont donné l'une l'épitaphe d'un *pater sacro-*

rum, l'autre une représentation, peut-être mithriaque, du Soleil sur son quadrige. Puis en remontant le fleuve nous trouvons à Arles, une statue du Kronos léontocéphale honoré dans les mystères, à Bourg-Saint-Andéol, près de Montélimar, une représentation du dieu tauroctone sculptée près d'une source dans la roche vive; à Vaison, non loin d'Orange, une dédicace faite à l'occasion d'une initiation; à Vienne, un *spelaeum* d'où provient entre autres monuments un bas-relief jusqu'ici unique dans son genre. Enfin à Lyon, dont les relations avec l'Asie Mineure sont bien connues par l'histoire du christianisme, le succès du culte perse fut certainement considérable. En amont, on constate sa présence à Genève d'une part, Besançon et Mandeure sur le Doubs de l'autre. Une série ininterrompue de sanctuaires, qui étaient sans doute en rapports constants, reliait ainsi les bords de la Méditerranée aux camps de Germanie.

Sortant des cités florissantes de la vallée du Rhône, le culte étranger pénétra même jusqu'au fond des montagnes du Dauphiné, de la Savoie et du Bugey. Labâtie, près de Gap, Lucey en Savoie, Vieu-en-Val-Romey nous ont conservé des inscriptions, des sculptures, des statues consacrées par ses fidèles. Nous l'avons dit, les marchands orientaux ne se bornèrent pas à établir des factoreries dans les ports maritimes ou fluviaux. L'espoir d'un négoce plus lucratif les dissémina dans les villes de l'intérieur où la concurrence était moins ardente. La dispersion des esclaves asiatiques était plus complète encore. A peine débarqués sur les côtes d'Occident ils étaient répartis au hasard des enchères dans toutes les directions; et nous les retrouvons dans les différentes contrées, exerçant les fonctions les plus diverses.

En Italie, pays de grandes propriétés, pays parsemé d'antiques cités, tantôt ils allaient grossir les armées de serfs qui exploitaient les domaines de l'aristocratie

romaine, et parfois ils devenaient comme intendants (*actor*, *vilicus*) les maîtres de ceux dont ils avaient d'abord partagé le sort misérable. Tantôt ils étaient acquis par quelque municipe et comme *servi publici* exécutaient les ordres des magistrats ou entraient dans les bureaux de l'administration. On se figure difficilement avec quelle rapidité les religions orientales purent ainsi se propager dans les régions qu'elles auraient semblé ne jamais devoir atteindre. Une double inscription de Nersae, au cœur de l'Apennin, nous apprend qu'un esclave *arcarius reipublicae*, y a restauré un mithréum qui tombait en ruines, en 172 après Jésus-Christ. A Venouse, une dédicace grecque Ἡλίῳ Μίθρᾳ est consacrée par l'homme d'affaires de quelque riche bourgeois et son nom, Sagaris, indique à la fois sa condition servile et son origine asiatique. On pourrait multiplier les exemples. Il n'est pas douteux que ces humbles serviteurs du dieu étranger n'aient eu la part principale dans la diffusion de ses mystères non seulement dans la banlieue de Rome ou les seules grandes villes, mais par toute l'Italie de la Calabre jusqu'aux Alpes. On trouve ce culte pratiqué à la fois à Grumentum, au centre de la Lucanie; comme nous le disions, à Venouse en Apulie, et à Nersae dans le pays des Éques, ainsi qu'à Aveia dans celui des Vestins; puis en Ombrie, le long de la voie Flaminienne, à Interamna, à Spolète, où l'on peut visiter un *spelaeum* décoré de peintures, et à Sentinum où l'on a mis au jour une liste des patrons d'un collège mithriaque; de même en Étrurie, sur la voie Cassia, à Sutrium, à Bolsène, peut-être à Arretium et à Florence. Ses traces se rencontrent moins fréquemment au nord de l'Apennin, aussi bien en Émilie où le territoire de Bologne et celui de Modène en ont seuls conservé quelques restes, que dans la féconde vallée du Pô, dans laquelle Milan, dont on sait la rapide prospérité sous l'empire, paraît être le seul endroit où la religion exotique ait joui d'une grande faveur et d'une protection officielle.

Il est assurément remarquable que ses sectateurs aient élevé des sanctuaires plus nombreux dans les défilés sauvages des Alpes que dans les riches plaines de la haute Italie. A Introbbio en Val Sassina, à l'est du lac de Côme, dans le Val Canonica, qu'arrose l'Oglio, il sont dédié des autels au dieu invincible. Mais les monuments consacrés par eux sont surtout abondants le long de l'Adige et de ses affluents à proximité de la grande voie de communication qui, dans l'antiquité comme de nos jours, passait par le col du Brenner ou le Puszter-Thal, et conduisait en Rétie ou dans la Norique. A Trente, mithréum établi près d'une cascade; près de San-Zeno, bas-relief trouvé dans une gorge rocheuse; dans le Val-di-Non, fragment d'ex-voto travaillé sur les deux faces; sur les bords de l'Eisack, dédicace à Mithra et au Soleil, et enfin à Mauls, la célèbre plaque sculptée découverte au XVIe siècle et qui orne aujourd'hui le musée de Vienne.

Les progrès du mithriacisme dans cette région montagneuse ne s'arrêtèrent pas aux frontières de l'Italie. Si, poursuivant notre chemin par la vallée de la Drave, nous recherchons les vestiges qu'il a laissés, nous en trouverons à Teurnia et surtout à Virunum, la ville la plus considérable du Norique, dans laquelle au IIIe siècle deux temples au moins étaient ouverts aux initiés. Un troisième avait été établi non loin de là dans une grotte perdue au milieu des forêts.

Cette colonie romaine avait sans doute pour métropole religieuse Aquilée, dont l'importante église essaima dans tous ces parages. Les cités qui se développèrent le long des routes menant de ce port à travers la Pannonie aux places fortes du Danube, furent, presque sans exception, hospitalières au dieu étranger : Emona, les Latobici, Neviodunum et principalement Siscia, sur le cours de la Save; puis vers le nord Atrans, Celeia, Poetovio le reçurent avec une égale faveur. Ainsi ses fidèles, qui se rendaient des

bords de l'Adriatique en Mésie d'une part, et de l'autre à Carnuntum, trouvaient à toutes leurs étapes des coréligionnaires.

Si dans ces régions, comme en Italie, les esclaves orientaux ont servi à Mithra de missionnaires, les conditions où s'est exercée leur propagande sont cependant assez différentes. Ce n'est pas surtout comme ouvriers agricoles ou régisseurs de riches propriétaires ou comme employés municipaux qu'ils se sont répandus dans cette contrée. La dépopulation ne sévissait pas ici comme dans les pays de vieille civilisation, et pour cultiver les champs ou faire la police des villes, on n'était pas obligé de recourir à la main-d'œuvre étrangère. Ce ne sont pas les particuliers ou les communes, c'est l'État qui a été ici le grand importateur d'hommes. Les procurateurs, fonctionnaires du fisc, intendants des domaines impériaux, ou, comme dans le Norique, véritables gouverneurs, avaient sous leurs ordres une foule de collecteurs d'impôts, de comptables, de commis divers, disséminés dans tout leur ressort, qui généralement n'étaient pas de naissance libre. De même les gros entrepreneurs qui prenaient à ferme le produit des mines et carrières, ou le rendement des douanes, employaient dans leurs exploitations un personnel nombreux de condition ou d'origine servile, qu'ils amenaient de l'extérieur. Ce sont les gens de cette sorte, agents de l'empereur ou des publicains qu'il se substituait, dont les titres reviennent le plus souvent dans les inscriptions mithriaques de la Pannonie et du Norique méridional.

Dans toutes les provinces, les obscurs employés des services impériaux ont eu une part considérable dans la diffusion des cultes étrangers. De même que ces salariés du pouvoir central étaient les représentants de l'unité politique de l'empire par opposition au particularisme régional, de même, ils étaient les apôtres des religions universelles en face des dévotions locales. Ils formaient comme une

seconde armée placée sous les ordres du prince et leur influence sur l'évolution du paganisme a été analogue à celle de la première. Comme les soldats, ils étaient recrutés en grand nombre dans les pays asiatiques ; comme eux, ils changeaient perpétuellement de résidence à mesure qu'ils montaient en grade, et leurs cadres, comme ceux des légions, comprenaient des individus de toute nationalité.

Ainsi l'administration a transféré de gouvernement à gouvernement avec les scribes de ses bureaux la connaissance des mystères. Chose curieuse, à Césarée de Cappadoce, c'est en fort bon latin qu'un esclave probablement indigène, *arcarius dispensatoris Augusti*, offre une image du Soleil à Mithra. En Dalmatie, où les monuments du dieu perse sont assez clairsemés parce que cette province fut de bonne heure dégarnie de ses légions, des employés du fisc, des postes et des douanes ont cependant laissé leurs noms sur quelques dédicaces. Dans les provinces frontières surtout, les agents financiers des Augustes ont dû être nombreux, non seulement pour percevoir les droits d'entrée sur les marchandises, mais parce que la plus lourde dépense des caisses impériales était les frais d'entretien des troupes. Il est donc naturel de trouver ces *dispensatores*, *exactores*, *procuratores, tabularii*, etc., mentionnés dans les textes mithriaques de Dacie et d'Afrique.

Voici donc une autre voie par laquelle le dieu iranien a pu pénétrer dans les cités où étaient établis des soldats. D'ailleurs, d'une manière générale, le service de l'intendance et des officiers provoquait le transport d'esclaves publics et privés dans toutes les garnisons, de même que les besoins sans cesse renaissants de ces multitudes assemblées y attiraient de toutes parts des négociants. D'un autre côté, nous l'avons dit, les vétérans allaient souvent se fixer dans les ports et les grandes villes où

affluaient les esclaves et les marchands. Lorsque nous disons donc que Mithra s'est introduit de telle ou telle façon dans telle ou telle région, cette généralisation ne peut évidemment prétendre à une exactitude absolue. Les diverses causes de l'expansion de ces mystères s'entremêlent et se confondent, et l'on perdrait sa peine à vouloir démêler fil par fil leur écheveau embrouillé. Guidés uniquement, comme nous le sommes trop souvent, par des inscriptions de date incertaine, où, à côté du nom du dieu, figure simplement celui d'un initié ou d'un prêtre, nous ne pouvons déterminer, dans chaque cas particulier, les circonstances qui ont servi la religion nouvelle. Les influences passagères nous échappent presque complètement. Le séjour prolongé en Italie à l'avènement de Vespasien de troupes syriennes, fidèles adoratrices du Soleil, a-t-il eu quelque résultat durable? L'armée conduite par Alexandre-Sévère en Germanie, et qui, au dire de Lampride, était *potentissima per Armenios et Osrhoenos et Parthos*, n'a-t-elle pas donné une nouvelle impulsion à la propagande mithriaque sur les bords du Rhin? Aucun de ces hauts fonctionnaires que Rome envoyait chaque année dans les provinces asiatiques n'adopta-t-il les croyances de ces administrés? Des prêtres de Cappadoce ou de Commagène ne se sont-ils pas embarqués pour l'Occident, à l'exemple de ceux de la déesse Syrienne, dans l'espoir d'y vivre de la crédulité de la foule? Ces moyens, tous ceux dont se sont aidées en général les religions orientales, peuvent avoir été mis à profit par le culte de Mithra. Mais les agents les plus actifs de sa diffusion ont certainement été les soldats, les esclaves et les marchands. En dehors des preuves de détail que nous avons fait valoir, la présence de ses monuments dans les places de guerre ou de commerce, dans les contrées où se déversait le large courant de l'émigration asiatique, suffirait à l'établir.

Leur absence dans d'autres régions le montre aussi clairement. Pourquoi en Asie Mineure, dans les provinces voisines de celles où ils étaient pratiqués depuis des siècles, ne trouve-t-on aucun vestige des mystères ? Parce que la production du pays dépassait sa consommation, que le commerce extérieur y était aux mains des armateurs grecs, qu'il exportait des hommes au lieu d'en réclamer et qu'au moins depuis Vespasien aucune légion n'était chargée de le défendre ou de le contenir. La Grèce était protégée contre l'invasion des divinités étrangères par son orgueil national, par ce culte de son glorieux passé qui est chez elle, sous l'empire, le trait le plus caractéristique de l'esprit public. Mais aussi l'absence de soldats ou d'esclaves nés au dehors lui enlevait l'occasion même de déroger. Enfin les monuments mithriaques font presque complètement défaut dans le centre et l'ouest de la Gaule, dans la péninsule hispanique, le sud de la Bretagne et même l'intérieur de la Dalmatie. Là encore aucune garnison ne provoquait le transport d'Asiatiques qu'aucun grand centre de commerce international ne pouvait non plus y attirer.

Au contraire, plus que n'importe quelle province, la ville de Rome a été féconde en découvertes de tout genre. Nulle part ailleurs, en effet, Mithra ne trouva réunies au même degré des conditions favorables à son succès. Rome avait une garnison considérable, formée de soldats tirés de toutes les parties de l'empire et après avoir obtenu l'*honesta missio*, les vétérans venaient en grand nombre s'y établir. Une aristocratie opulente y résidait et ses palais, comme ceux de l'empereur, étaient peuplés de milliers d'esclaves orientaux. C'était le siège de l'administration centrale, dont ces mêmes esclaves remplissaient les bureaux. Enfin, tous ceux que l'esprit d'aventure ou la misère poussait à aller au loin chercher fortune, affluaient du monde entier dans cette « hôtellerie de

l'univers », et y introduisaient leurs mœurs et leurs cultes. Accessoirement la présence à Rome de principicules asiatiques, qui, otages ou réfugiés, y vivaient avec leur famille et leur suite, a pu servir d'appui à la propagande mithriaque.

Comme la plupart des dieux étrangers, Mithra eut sans doute ses premiers temples au delà du *pomoerium*. Beaucoup de ses monuments ont été découverts en dehors de cette limite, notamment à proximité du camp Prétorien ; mais avant l'année 181, il avait franchi l'enceinte sacrée et s'était établi au cœur de la ville. Il n'est malheureusement pas possible de suivre pas à pas ses progrès dans la vaste cité. Les documents datés et de provenance certaine sont trop rares pour permettre de reconstituer l'histoire locale de la religion perse dans la capitale. Nous ne pouvons que constater d'une façon générale le haut degré de splendeur qu'elle y atteignit. Son succès y est attesté par une centaine d'inscriptions, plus de soixante-quinze morceaux de sculptures et une série de temples et de chapelles situés dans tous les quartiers de la ville et dans la banlieue. Le plus célèbre à juste titre de ces *spelaea* est celui qui existait encore à la Renaissance dans une grotte du Capitole, et dont a été tiré le grand bas-relief Borghèse actuellement au Louvre. Il paraît remonter à la fin du IIe siècle.

A cette époque, Mithra est sorti de la demi-obscurité où il avait vécu jusque là pour devenir un des dieux favoris de l'aristocratie et de la cour. Nous l'avons vu arriver en Occident comme la divinité méprisée d'asiatiques émigrés ou plus souvent transportés dans l'Europe latine. Il est certain qu'il a fait ses premières conquêtes dans les classes inférieures de la société, et c'est là un fait considérable : le mithriacisme est resté longtemps la religion des humbles. Les inscriptions les plus anciennes en témoignent car elles sont dues, sans

exception, à des esclaves ou d'anciens esclaves, à des soldats ou d'anciens soldats. Mais on sait à quelles hautes destinées les affranchis pouvaient aspirer sous l'empire et les fils de vétérans ou de centurions devenaient souvent des bourgeois aisés. Ainsi par une évolution naturelle le mithriacisme devait grandir en richesse et en puissance et compter bientôt parmi ses sectateurs, à Rome, des fonctionnaires influents, dans les municipes, des augustales et des décurions. Bientôt les littérateurs et les philosophes commencèrent à s'intéresser aux dogmes et aux rites de ce culte original. Lucien parodie spirituellement ses pratiques, et sans doute, en 177, Celse dans son discours véritable oppose ses doctrines à celles du christianisme. Vers la même époque, un certain Pallas lui avait consacré un ouvrage et Porphyre cite un Eubulus qui avait publié des « Recherches mithriaques » en plusieurs livres. Si ces écrits n'étaient pas perdus sans retour, nous verrions, sans doute s'y répéter les histoires de grands seigneurs convertis par les serviteurs de leur maison, et de troupes passant, officiers et soldats, à la foi des ennemis héréditaires de l'empire. Les monuments mentionnent souvent les noms d'esclaves à côté de ceux d'hommes libres, et ce sont eux parfois qui ont le grade le plus élevé parmi les initiés. Dans ces associations religieuses, au moins en apparence, les derniers devenaient souvent les premiers et les premiers les derniers.

L'expansion de cette religion a dû s'opérer avec une rapidité extrême. Elle révèle presque simultanément son existence dans les contrées les plus distantes : à Rome, à Carnuntum sur le Danube, dans les Champs Décumates. On dirait une traînée de poudre flambant brusquement. Ce mazdéisme réformé a manifestement exercé sur la société du IIe siècle une attraction étrange, dont nous ne pénétrons aujourd'hui qu'imparfaitement les causes.

Mais à la séduction naturelle de ces mystères, qui atti-

rait les foules aux pieds du dieu tauroctone, vint s'ajouter un élément extrinsèque des plus puissants : la faveur impériale. Lampride nous apprend que Commode se fit initier et prit part aux cérémonies sanglantes de la liturgie, et la découverte de nombreuses dédicaces à Mithra pour le salut de ce prince prouve quel immense retentissement eut cette conversion. Depuis ce moment, on voit les hauts dignitaires de l'empire suivre l'exemple du souverain et devenir des fidèles du dieu perse. Des tribuns, des préfets, des légats, plus tard des *perfectissimi* et des *clarissimi*, sont fréquemment nommés comme les auteurs de dédicaces, et jusque tout à la fin du paganisme l'aristocratie resta attachée à la divinité solaire qui jouissait de la faveur des césars. Mais pour faire comprendre la politique de ceux-ci et les motifs de leur bienveillance, il faudrait exposer longuement les doctrines mithriaques et leurs rapports avec les prétentions théocratiques des empereurs et cette question encore mal éclaircie réclame une étude particulière.

Il est également difficile, si l'on n'a auparavant exposé les doctrines des mystères mithriaques, d'établir un parallèle entre leur expansion et celle du christianisme. C'est avant tout la nature de ces croyances qui explique les conversions qu'elles provoquèrent. Toutefois, faisant abstraction de la valeur intrinsèque des deux religions, nous pouvons essayer en terminant de comparer d'une façon pour ainsi dire extérieure, les caractères de leur propagation et d'indiquer à grands traits quelles sont à cet égard leurs analogies et leurs différences principales.

Une première ressemblance qui frappe immédiatement, c'est la rapidité avec laquelle la diffusion de l'une et l'autre s'est opérée. Venues toutes deux d'Orient vers la même date, elles s'étendirent à la faveur des mêmes causes générales, l'unité politique et l'anarchie morale de

l'empire, et comptaient pareillement au déclin du IIe siècle une foule de sectateurs dans les régions les plus éloignées du monde romain. Si l'on considère la quantité de monuments que le mithriacisme nous a laissés, on peut même se demander si, à l'époque des Sévères, ses adeptes n'étaient pas plus nombreux que les fidèles du Christ. Une autre similitude entre les deux cultes opposés, c'est qu'au début ils ont l'un et l'autre fait surtout des prosélytes dans les classes inférieures de la société. Leur propagande a été essentiellement populaire, et contrairement aux sectes philosophiques, ils s'adressaient à la masse plutôt qu'aux esprits cultivés, et faisaient par conséquent appel au sentiment plutôt qu'à la raison.

Mais on observe entre eux, à côté de ces points de contact, des différences considérables. Les premières conquêtes du christianisme ont été favorisées par la *Diaspora* juive ; il s'est répandu d'abord dans les régions où les israélites étaient établis en grande quantité. C'est donc surtout dans les contrées baignées par la Méditerranée que les églises se développèrent ; elles n'étendirent guère leur champ d'action en dehors des villes, et leur multiplication est due en grande partie à des missions entreprises dans le but exprès « d'instruire les nations ». Au contraire l'extension du mithriacisme est produite avant tout par l'influence naturelle de facteurs sociaux et politiques : importation d'esclaves, transports de troupes, déplacements de fonctionnaires publics. C'est dans l'administration et dans l'armée, c'est-à-dire là où les chrétiens sont très clairsemés, qu'il trouve ses principaux soutiens. En dehors de l'Italie, il se propage principalement le long des frontières et se répand simultanément dans les centres urbains et dans les campagnes. Tandis que le christianisme fait surtout des progrès rapides en Asie, ses points d'appui les plus solides sont dans les provinces Danubiennes et en Germanie. Les domaines

des deux religions ne coïncidaient donc pas, et elles purent se développer longtemps l'une et l'autre sans entrer en concurrence. C'est dans la vallée du Rhône, en Afrique et surtout dans la ville de Rome, où toutes deux étaient solidement établies, que la lutte a particulièrement été ardente au IIIe siècle. Mais les conditions du combat étaient loin d'être égales pour les deux adversaires. Les mystères de Mithra jouirent toujours d'une large tolérance, et même, depuis Commode, obtinrent la faveur de l'autorité publique, tandis que la foi chrétienne grandit au milieu des persécutions. On ne peut guère douter que si le mithriacisme, considéré comme un culte perse, avait été poursuivi comme le fut plus tard le manichéisme, il n'eût été promptement réduit à l'impuissance, tandis que le christianisme accomplit ce prodige de triompher du monde ancien malgré les lois et les empereurs.

Bruxelles. FRANZ CUMONT.

L'ORIGINE DU *MAGNIFICAT*

Notre savant collaborateur Dom Morin vient de publier dans la *Revue biblique* [1] un passage très curieux du traité *De psalmodiae bono* de saint Nicéta, sans doute l'évêque de Remesiana en Dacie, ami de saint Paulin de Nole. Le saint évêque énumère les cantiques en usage dans son église, et le dernier de la série est désigné par la formule suivante :

Cum Helisabeth Dominum anima nostra magnificat.

Dom Morin observe que ce membre de phrase fait défaut dans l'édition du traité de Nicéta qui a été donnée par d'Achery [2] d'après un manuscrit de Saint-Germain [3]. Il est conservé dans un manuscrit du Vatican [4] où se trouve une rédaction plus complète de l'ouvrage. L'authenticité n'en est pas douteuse, et il n'est pas besoin de dire pourquoi il a été supprimé dans le manuscrit Saint-Germain, qui, dans l'ensemble, représente un texte abrégé.

Le témoignage est important, parce qu'il est donné par un évêque, à propos de son usage liturgique, et avec une assurance parfaite en ce qui regarde l'attribution du *Magnificat* à Élisabeth. Les plus anciens manuscrits de la Vulgate antéhiéronymienne [5] ont bien comme formule d'in-

1. N° du 1er avril 1897, pag. 286 et suiv.
2. *Spicileg.*, I, reproduite dans Migne, *Patr. lat.*, LXVIII.
3. Aujourd'hui à la Bibliothèque nationale, lat. 13089.
4. Lat. 5729.
5. Mss. *a* (*Vercellensis*), *b* (Veronensis), *l* (*Rhedigerianus*).

troduction[1] : *Et ait Elisabeth*, au lieu de : *Et ait Maria*. Mais les critiques ont affecté jusqu'à ces derniers temps un grand mépris pour les anciens témoins de ce qu'ils appellent le texte occidental du Nouveau Testament, et on ne voit pas qu'ils aient cherché à expliquer une leçon si extraordinaire autrement que par un caprice de scribe. Les commentateurs de saint Luc n'en parlent pas ou se bornent à relever la singularité de cette variante[2]. Il est sûr maintenant que la lecture : *Et ait Elisabeth*, était assez répandue en Occident à la fin du IVe siècle et au commencement du Ve, puisqu'un évêque de Dacie et deux manuscrits italiens (le *Vercellensis* et le *Veronensis*) l'attestent pour cette époque[3].

Elle remonte certainement plus haut que le temps de Nicéta, mais il est douteux qu'elle fût alors la plus commune dans l'Église latine, puisque saint Ambroise et saint Augustin ont la leçon vulgaire. L'interprète latin de saint Irénée paraît l'avoir connue[4], et, dans la mesure où on peut l'admettre pour l'interprète, on peut l'admettre aussi pour

1. *Luc*, I, 46. Peut-être n'est-il pas inutile de reproduire ici la traduction de tout le passage, *Luc*, I, 39-56 : « Et en ces jours-là, Marie se mit en route pour aller promptement à la montagne, dans une ville de Juda. Et elle entra dans la maison de Zacharie et salua Élisabeth. Et quand Élisabeth entendit la salutation de Marie, l'enfant (qu'elle portait) tressaillit dans son sein. Et Élisabeth fut remplie d'Esprit-Saint, et elle parla à voix haute en disant : « Bénie es-tu parmi les femmes, et béni le fruit de ton sein! D'où me vient que la mère de mon Seigneur entre chez moi? Car dès que ta parole de salutation est arrivée à mes oreilles, l'enfant a tressailli d'allégresse dans mon sein. Heureuse es-tu d'avoir cru que ce qui a été dit de la part du Seigneur s'accomplirait! » Et [Marie] dit : « Mon âme glorifie le Seigneur, etc. » Et Marie resta auprès d'elle environ trois mois, puis elle s'en retourna dans sa maison. »

2. Cf. Loisy, *Évangiles synoptiques*, 35.

3. Le *Vercellensis* est rapporté au IVe siècle ; le *Veronensis* au Ve.

4. D'après un ms., les autres ayant *Maria*. « *Helisabeth* emendandum et cum *Mariae* nomine commutandum videri debebat. » Tischendorf, *Nov. Test. graece* (8e édit. crit.), I, 420.

saint Irénée. Mais il ne faut pas se presser de considérer la leçon de Nicéta comme ayant été la leçon primitive dans tout l'Occident, car Tertullien attribue le *Magnificat* à la vierge Marie [1]. Les témoins occidentaux sont donc partagés, et, fussent-ils d'accord, ils ne pourraient nous dispenser d'interroger les témoins orientaux.

Ces derniers sont unanimes en faveur de la leçon ordinaire, si l'on tient compte seulement des manuscrits existants et des Pères grecs, à l'exception d'Origène. Dans une de ses homélies sur saint Luc, conservées dans la traduction de saint Jérôme [2], Origène suppose deux catégories de manuscrits, dont l'une présente la leçon commune, et l'autre, la leçon que nous trouvons dans Nicéta. Il n'y a pas lieu de soupçonner ici une addition du traducteur. L'indication se trouve faire partie d'un développement exégètique où l'on reconnaît la marque d'Origène, et il semble plutôt que saint Jérôme ait abrégé le texte de son auteur et qu'il en ait par là obscurci les données. On dirait que la mention expresse du *Magnificat* a été supprimée avec intention, pour que la divergence des manuscrits ait l'air de porter sur les paroles qu'Élisabeth adresse d'abord à Marie, et non sur le cantique [3]. Il est possible aussi que saint Jérôme, qui avait le travail rapide, n'ait pas bien compris la pensée de l'original. On a remarqué que ce Père, quand il parle de l'état des manuscrits grecs de la Bible, s'appuie le plus souvent sur le témoignage d'Origène ou d'Eusèbe, et cela dans ses œuvres personnelles ; à plus forte raison dépend-il de son auteur dans une traduction. S'il avait voulu faire preuve d'érudition critique, il aurait parlé plus clairement. L'argumentation d'Origène est facile à

1. *De anima*, 26 : « Exsultat Elisabeth, Johannes intus impulerat; glorificat Dominum Maria, Christus intus instinxerat. »

2. Migne, *P. G.*, XIII, 1817; *P. L.*, XXVI, 233.

3. On peut voir *P. L.*, XXVI, 233, n. *a*, que la méprise a été faite.

suivre : Élisabeth est remplie du Saint-Esprit, à cause de son enfant, qui l'a reçu d'abord et le lui a communiqué; un même effet s'est produit à l'occasion du Sauveur lui-même; Marie, elle aussi, a reçu le Saint-Esprit, puisqu'elle prophétise dans son cantique; du moins le cantique lui est-il attribué dans un assez grand nombre d'exemplaires, bien qu'il y ait d'autres manuscrits où les mêmes paroles sont placées dans la bouche d'Élisabeth; si Marie prophétise, c'est parce qu'elle avait été remplie du Saint-Esprit en concevant le Sauveur [1]. Cette façon de comprendre la sanctification de Marie est tout à fait dans le goût d'Origène, et la digression sur le témoignage des manuscrits est en rapport intime avec l'idée qu'il s'agit de faire valoir. Il résulte de cette digression que les témoins orientaux n'étaient pas moins divisés dans la première moitié du IIIe siècle que ne pouvaient l'être à la même époque les témoins occidentaux. La divergence est attestée positivement par un contemporain et, on peut le dire, par un homme du métier.

Le partage des plus anciens témoins, tant orientaux qu'occidentaux, se fait dans des conditions qui donnent aux deux leçons une égale probabilité extrinsèque, ou du moins qui laissent à la leçon oubliée une vraie probabilité, en face de la leçon qui a triomphé dans l'usage ecclésiastique. Si cette probabilité paraît moins grande, c'est peut-être parce que les vaincus ont toujours l'air d'avoir

1. « Non est itaque dubium quin quæ tunc repleta est Spiritu sancto, propter filium sit repleta. Neque enim mater primum Spiritum sanctum meruit, sed cum Johannes adhuc clausus in utero Spiritum sanctum recepisset, tunc et illa post sanctificationem filii repleta est Spiritu sancto. Poteris hoc credere, si simile quid etiam de Salvatore cognoveris. Invenitur beata Maria, *sicut in aliquantis exemplaribus reperimus*, prophetare. Non enim ignoramus quod *secundum alios codices* et hæc verba Elizabeth vaticinetur. Spiritu itaque sancto tunc repleta est Maria, quando cœpit in utero habere Salvatorem. » *In Luc. hom.* VII, *P. L.* XXVI, 233.

tort, et aussi parce que la leçon traditionnelle est appuyée maintenant sur un sentiment d'esthétique pieuse qui, aux yeux du grand nombre, lui pourrait tenir lieu de preuve. Mais, avant d'examiner les arguments intrinsèques qui se présentent en faveur de la variante condamnée, et qui ne suffisent pas non plus à combattre l'influence du sentiment dont il s'agit, il faut noter que la leçon : *Et ait Elisabeth*, étant donnée sa grande diffusion dans toute l'Église dès le temps d'Origène et auparavant, n'est pas à expliquer par l'inadvertance ou la bizarrerie d'esprit d'un copiste qui aurait eu devant lui un manuscrit portant la leçon ordinaire : *Et ait Maria*. Supposé qu'un tel accident se fût produit cinquante ou soixante ans seulement après que le troisième Évangile eût été répandu dans les Églises, la variante n'aurait pas eu le moindre succès, et l'on ne conçoit pas qu'elle ait pu se propager en Orient et en Occident dans la mesure où nous voyons qu'elle a été acceptée. La même raison qui lui a fait perdre tout le terrain qu'elle avait gagné l'aurait empêché de le prendre. On peut affirmer, au moins comme hypothèse vraisemblable, que la leçon : *Et ait Elisabeth*, a précédé, partout où on l'a trouvée, la leçon : *Et ait Maria*. C'est dire qu'elle est fort ancienne ; mais son antiquité nous est déjà connue par les témoignages extrinsèques. C'est de plus supposer qu'elle est sortie, par voie de glose explicative, d'un texte où le sujet du verbe *ait* (εἶπεν) n'était pas indiqué, et cette hypothèse est d'autant plus probable que le sujet manque réellement dans quatre manuscrits de l'ancienne Vulgate [1]. Enfin, d'hypothèse en hypothèse, on est conduit à admettre que ce sujet manquait dans le texte primitif, car s'il y avait eu un nom propre après le verbe, on ne l'eût pas supprimé. S'il y

1. Tischendorf, *loc. cit.*, où le silence est interprété à tort en faveur de la leçon commune.

avait eu le nom de Marie, on n'eût jamais songé à lui substituer celui d'Élisabeth, et s'il y avait eu celui d'Élisabeth, la tentation d'y substituer le nom de Marie ne serait pas née aussi facilement qu'il nous le semblerait aujourd'hui. Il y a donc beaucoup de chances pour que saint Luc, après avoir rapporté le discours d'Élisabeth à Marie, ait introduit le cantique par cette simple formule : « Et elle dit. » Comme il est arrivé en mille autres occasions, le sujet sous-entendu a été ajouté après coup pour plus de clarté : certains copistes ont suppléé le nom d'Élisabeth, d'autres le nom de Marie, et la leçon de ces derniers l'a emporté. Son succès peut s'expliquer sans l'appui d'une interprétation qui remonterait jusqu'à l'origine. L'existence de la première se comprendrait peut-être difficilement si elle n'avait quelque appui dans le contexte et dans le sentiment d'une tradition fort ancienne.

Le *Magnificat* vient après le discours d'Élisabeth à Marie. Il se trouvait primitivement encadré entre ces deux courtes phrases : « Et elle dit » (si cette leçon est vraiment antérieure à la leçon : Et *Marie* dit), pour servir d'introduction ; « Et Marie resta auprès d'elle environ trois mois », pour servir de conclusion. L'introduction donne plutôt à entendre que la personne qui va parler est la même que celle à qui appartient le discours précédent ; la formule indiquerait seulement le début du cantique, pour qu'il ne se confonde pas avec le discours. La conclusion, où Marie est rappelée directement à la pensée du lecteur, tandis qu'Élisabeth lui est toujours censée présente, ferait volontiers supposer que la personne qui vient de parler n'est pas Marie, mais Élisabeth. Il est vrai que les cantiques, le *Magnificat* et le *Benedictus*, ont un peu l'air de pièces rapportées dans le récit, où ils ne sont qu'à moitié encadrés ; mais cette circonstance ne diminue en rien la force des arguments qu'on peut tirer de leurs formules d'introduction. Si l'évangéliste attribuait le can-

tique à Marie, il semble qu'il n'aurait pas dû se contenter de la nommer, ce que pourtant il n'a probablement pas fait, mais qu'il eût rappelé en termes exprès le mouvement du Saint-Esprit qui lui suggéra le cantique. Avec la formule : « Et elle dit », on ne sait pas si c'est Marie qui parle, et on est invité à croire que c'est Élisabeth, dont l'inspiration divine vient d'être mentionnée. Avec la formule : « Et Marie dit », on est tout étonné de trouver, au lieu d'une simple réponse aux paroles d'Élisabeth, un cantique inspiré que rien n'a fait prévoir. La circonstance extraordinaire de l'inspiration divine devrait être marquée par les mots ἐν πνεύματι [1] ou quelque formule semblable. Aussi les commentateurs ne reviennent-ils pas de la surprise que leur cause un tel laconisme; mais ils n'en donnent pas l'explication.

Quand il s'agit d'introduire le *Benedictus*, l'inspiration de Zacharie est mise en plein relief par la formule [2] : « Et Zacharie son père fut rempli du Saint-Esprit, et il prophétisa disant : Béni soit le Seigneur, Dieu d'Israël, etc. » Si le *Magnificat* est prononcé par Élisabeth, il y a un parallélisme exact entre les deux situations. L'évangéliste, en disant qu'elle « fut remplie d'Esprit-Saint et parla à voix haute », n'aura pas eu en vue que les paroles de félicitation adressées à Marie, mais encore et principalement le cantique d'action de grâces qui vient ensuite. Les deux vieillards prophétiseraient successivement, comme le feront plus tard Siméon et Anne. Marie garderait cette réserve qu'elle a partout ailleurs dans le récit de saint Luc et qui donne à son rôle un caractère si touchant. Les autres personnages appartiennent encore à l'Ancien Testament et ils prophétisent comme les saints d'autrefois, en vue du Messie qui vient. Pourquoi Marie, qui porte le Sauveur, prophétiserait-elle? N'est-elle pas déjà dans

1. Cf. *Luc*, I, 67; *Matth.*, XXII, 43; *Marc*, XII, 36; *Act.*, I, 16; II,30.
2. *Luc*, I, 67.

l'économie du Nouveau Testament, dans la réalité des prophéties et non dans l'attente? On dira que le *Magnificat* n'est pas une prophétie, mais une effusion de reconnaissance. Rien n'est plus vrai à notre point de vue; mais au point de vue de l'évangéliste qui a inséré le morceau, le *Magnificat* est un vrai psaume, inspiré comme le *Benedictus*, comme le cantique d'Anne, mère de Samuel, comme les psaumes davidiques; il s'agit d'une pièce de poésie sacrée, d'une prophétie, et l'on peut douter que saint Luc ait voulu présenter Marie comme une prophétesse.

Le contenu même du cantique n'a rien qui soit personnel à Marie. La tradition a placé dans les paroles : « Désormais toutes les nations m'appelleront bienheureuse », une plénitude de sens qui n'y est pas nécessairement enfermée. Le lyrisme des psaumes, imité dans toute la pièce, autorise l'hyperbole. Élisabeth a pu se proclamer bienheureuse devant toutes les générations à venir et déclarer que le Tout-Puissant avait fait en elle un grand miracle. Ce sera la seule allusion à sa situation particulière, tout le reste du poème ayant une signification générale et vague. Mais le défaut de personnalité s'explique plus aisément pour elle que pour Marie, qui aurait eu bien autre chose à dire sur les desseins miséricordieux de la Providence. Sauf le passage qui vient d'être cité, le *Magnificat* n'est qu'un décalque du cantique d'Anne, mère de Samuel. La situation d'Élisabeth n'a-t-elle pas plus d'analogie avec celle d'Anne que celle de Marie? Ni le *Magnificat* ni le *Benedictus* n'ont été sténographiés sous la dictée des personnages auxquels on les rapporte. N'est-il pas naturel de supposer que le rédacteur des cantiques n'aurait pas eu besoin de recourir au cantique d'Anne pour exprimer les sentiments de Marie, tandis que, s'il voulait faire valoir ceux d'Élisabeth, il se trouvait au dépourvu, les prévisions concernant l'avenir de Jean-Baptiste devant

trouver place dans le cantique de Zacharie? Le cantique d'Anne s'offrait de lui-même comme modèle à suivre; ce cantique ne contenait rien qui fût en rapport direct avec la circonstance à laquelle il est rattaché; le cantique d'Élisabeth, si l'on excepte l'allusion du début, ajoutée par le rédacteur, a pris la même forme impersonnelle. Si le rédacteur avait fait parler Marie, il n'aurait probablement pas serré de si près le modèle ancien et n'aurait pas eu besoin d'en emprunter toutes les idées pour remplir son propre cadre.

L'attribution du *Magnificat* à Élisabeth n'est pas une pure fantaisie de copiste : voilà tout ce qu'on a voulu établir par les considérations précédentes. Dans l'état des documents, il serait téméraire de formuler une conclusion absolue contre la donnée traditionnelle, autorisée par une longue possession et la majorité des suffrages connus. Du moins peut-on dire que l'attribution du *Magnificat* à Élisabeth, recommandée par une quantité respectable de témoins anciens, soulève un problème de critique textuelle et d'exégèse qui mérite l'attention des personnes compétentes. On a voulu indiquer ici en quels termes le problème se pose. Ce qui paraît au moins probable, en ce qui touche l'histoire du texte, c'est que le cantique a été introduit d'abord par la formule : « Et elle dit »; que de très bonne heure, sans doute au commencement du second siècle, on avait ajouté dans certains manuscrits « Élisabeth », dans d'autres « Marie »; que cette dernière leçon, déjà préférée peut-être dans ce qu'on pourrait appeler l'édition canonique des Évangiles, lorsque se constitua le recueil du Nouveau Testament, l'emporta dans les principales recensions du texte et finit ainsi par évincer l'autre. La question d'exégèse est beaucoup plus délicate, et mieux vaut peut-être, pour le moment, la laisser indécise.

Paris. FRANÇOIS JACOBÉ.

UNE NOUVELLE SÉRIE D'*AGRAPHA*

Au cours de l'hiver dernier, on avait annoncé d'Égypte la découverte de *logia* évangéliques, et les exégètes étaient partagés entre la crainte d'une mystification et l'espérance de voir surgir de quelque sépulcre tout ou partie de l'ouvrage attribué par Papias à l'apôtre Matthieu, ou bien un morceau de Papias lui-même. La découverte était réelle. Mais il ne s'agissait pas des *Logia* de Matthieu ni du travail de Papias sur les discours du Seigneur. MM. Grenfell et Hunt viennent de publier[1], avec un empressement et un soin dont on ne saurait trop les louer, ce qu'ils ont trouvé, parmi beaucoup d'autres papyrus anciens provenant des fouilles qu'ils ont pratiquées à Behnesa, l'ancienne Pahmazit, capitale du nome de l'Oxyrrhynque : une feuille de quinze centimètres de long sur neuf de large, portant vingt et une lignes déchiffrables au recto, autant au verso, sauf quelques lacunes, les lignes ayant en moyenne seize à dix-sept lettres. L'écriture est onciale, sans ponctuation, ni accents, ni esprits, mais laisse entrevoir une légère tendance à marquer la séparation des mots. D'après les caractères paléographiques, le fragment n'a guère pu être écrit avant l'an 150 ni après l'an 300 de l'ère chrétienne, et il faut sans doute en placer la rédaction au commencement du IIIe siècle. Il contient réellement des sentences évangéliques.

On peut lire six sentences et le commencement d'une septième. Le commencement de la première fait défaut, mais il est facile à suppléer au moins pour le sens, la même pensée se trouvant dans les Synoptiques. Voici la traduction du texte grec :

1....., et alors tu verras à ôter le fétu qui est dans l'œil de ton frère.

2. Jésus dit : Si vous ne jeûnez par rapport au monde, vous ne trouverez pas le royaume de Dieu ; et si vous ne *sabbatisez* le sabbat, vous ne verrez pas le Père.

3. Jésus dit : J'ai été au milieu du monde et je leur suis apparu dans la chair, et je les ai trouvés tous ivres, et je n'en ai trouvé aucun d'al-

1. *Sayings of our Lord from an early Greek papyrus*. Corner, Londres, 1897 ; in-8, 20 pages, avec fac-simile (phototypie).

téré ; et mon âme peine pour les fils des hommes, parce qu'ils sont aveugles dans leur cœur..... (Lacune de quelques lignes; on lit à la fin :) la pauvreté.

4. [Jésus] dit : Où qu'ils puissent être, [ils ne sont pas sans] Dieu; [si quelqu'un est] seul, je suis ainsi avec lui; tire la pierre, tu me trouveras là; fends le bois, et j'y suis.

5. Jésus dit : Le prophète n'est pas en crédit dans son pays, et le médecin n'opère pas de guérisons sur ses connaissances.

6. Jésus dit : Une ville bâtie au sommet d'une haute montagne et solidement fondée ne peut ni tomber ni être cachée.

7. Jésus dit : Tu entends.....

Les savants éditeurs ont commenté ces pensées et suggéré les rapprochements qui peuvent en faciliter l'intelligence; M. Harnack a déjà publié une brochure pour compléter leurs remarques[1].

Il est évident que la première sentence est celle qu'on lit dans le premier Évangile (*Matth.* VII, 5) et dans le troisième (*Luc*, VI, 42). La partie qui en reste est conforme au texte de Luc.

La seconde sentence est nouvelle et un peu énigmatique. Il faut « jeûner le monde » (νηστεύσητε τὸν κόσμον), c'est-à-dire y renoncer ; et « sabbatiser le sabbat », le sanctifier spirituellement et ne pas se contenter d'une observance extérieure. Le fond de la pensée n'a rien que d'évangélique; mais M. Harnack observe avec raison que la forme est artificielle et d'une subtilité qui n'est pas ordinaire dans les paroles authentiques du Sauveur. La tournure de phrase est conforme au langage des Synoptiques (cf. *Matth.*, XVIII, 3; *Marc*, X, 15, etc.).

La troisième sentence est également sans parallèle dans les Évangiles canoniques. On remarquera que le Sauveur y parle de son incarnation, ce qu'il ne fait pas même dans saint Jean. L'auteur du quatrième Évangile a eu soin de mettre dans son prologue la formule de l'incarnation et de ne placer dans la bouche de Jésus que des allusions à sa préexistence. Ici Jésus se présente lui-même comme un être céleste, et sans doute comme Dieu incarné. On pourrait se demander si le *logion* n'était pas censé dit par Jésus après sa résurrection; mais la fin du discours, qui est au présent : « Mon âme peine pour les fils des hommes », ne permet pas de s'arrêter à cette hypothèse. La réflexion du Sauveur sur l'insuccès de son ministère et l'aveuglement des hommes n'a rien de choquant, et presque tous les mots importants du discours trouvent leur explication dans nos Évangiles. L'antithèse des gens ivres et de ceux qui ont soif est en rapport avec la soif de justice dont il est parlé dans saint Matthieu (V, 6; cf. *Jean*, VII, 37), mais laisse entrevoir un travail de réflexion et de raffinement sur les paroles authentiques de Jésus. Ce qui est dit de la peine intérieure que fait au Christ l'endurcissement des hommes est analogue à ce qu'on trouve

1. *Ueber die jüngst entdekten Sprüche Jesu.* Fribourg i. B., Mohr., 1897; 36 p. 8; 0 Mk. 80.

dans *Matth.*, XVIII, 37 ; XXVI, 38 ; *Marc*, III, 5 ; *Luc*, XIX, 41 ; les aveugles sont les mêmes que dans *Matth.*, XV, 14.

On a dû restituer par conjecture une partie de la quatrième sentence. Le sens général paraît certain : c'est la pensée qu'on trouve dans *Matth.*, XVIII, 20 : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux », mais reprise et développée comme dans le *Diatessaron* de Tatien (d'après le commentaire de saint Éphrem) : « Où il n'y en a qu'un, j'y suis aussi. » Voici dans quel état se présentent les premières lignes, les restitutions faites par M. Harnack étant indiquées entre crochets :

[λέγ]ει Ἰησοῦς, ὅπ_ου ἐὰν ὦσιν
[οὐκ] ε[ἰσὶν ἄ]θεοι, καὶ
[ὥσπερ ε[ἷς] ἔστιν μόνος,
[οὕ]τω ἐγώ εἰμι μετ' αὐ
τοῦ.

La fin du *logion* correspond si étroitement à une sentence de l'Ecclésiaste que le rapport peut sembler n'être pas fortuit :

Eccl., X, 9 (Septante). Ἐξαίρων λίθους διαπονηθήσεται ἐν αὐτοῖς,
σχίζων ξύλα κινδυνευσει ἐν αὐτοῖς.
Logion. Ἔγειρον τὸν λίθον κἀκεῖ εὑρήσεις με,
σχίσον τὸ ξύλον κἀγὼ ἐκεῖ εἰμι.

M. Harnack pense même qu'on pourrait lire aussi dans le papyrus : ἔξαρον, au lieu de ἔγειρον ; mais les éditeurs donnent comme reconnaissables les lettres εγει[]ον. Le rapprochement ne laisse pas d'être frappant. Y a-t-il antithèse voulue, comme le croit l'éminent critique ? Aura-t-on voulu corriger le pessimisme qui ne voit dans le travail que la peine, en montrant Jésus près du travailleur solitaire, détaché du monde ? C'est possible. Mais n'est-il pas possible aussi que l'expression « casser des pierres et fendre du bois » ait été proverbiale pour désigner les occupations les plus humbles et les plus fatigantes ? Dans ce cas, l'Ecclésiaste et le *logion* dépendraient de la même source, le langage populaire. En toute hypothèse, le *logion* n'a pas en lui-même de sens panthéiste et gnostique ; car Jésus n'est pas dans le bois ni dans la pierre ; il est avec le chrétien dans ses occupations les plus pénibles, et non seulement quand il prie ou quand il jeûne. La lecture οὐκ ἄθεοι εἰσὶν est au moins très vraisemblable, et il faut la traduire par : « Ils ne sont pas privés de Dieu », d'après *Éph.*, II, 12 : « Vous étiez en ce temps-là sans Christ,.... n'ayant pas d'espérance et dépourvus de Dieu (ἄθεοι) dans le monde. » On remarquera que le Christ s'identifie à Dieu : c'est grâce à lui que le chrétien n'est jamais sans Dieu sur la terre.

Dans la cinquième sentence, le médecin qui ne guérit pas ses connaissances est associé au prophète qui n'a pas de crédit en son pays. La première partie du *logion* se trouve mot pour mot dans saint Luc,

et le médecin qui devrait faire des cures chez lui est mentionné dans le même contexte (*Luc*, IV, 23-24 ; cf. *Marc*, VI, 4-5). On peut croire que, dans le document évangélique d'où il provient, ce *logion* appartenait aussi au récit de la prédication infructueuse faite par Jésus à Nazareth ; il se pourrait même que la forme en fût primitive relativement aux Synoptiques. Ce qui est dit du médecin dans le troisième Évangile est comme un rappel de la partie de la sentence que nous trouvons ici, et qui est remplacée dans saint Marc par une notice historique touchant l'impossibilité où Jésus se trouva de faire des miracles dans son pays.

La sixième sentence ne fait que développer ce qu'on lit dans *Matth.*, V, 14 : « Une ville bâtie sur une montagne ne peut être cachée », par combinaison avec l'image de la maison solidement fondée (*Matth.*, VII, 24-27 ; *Luc*, VI, 47-49).

Ce qu'on déchiffre de la septième sentence permet de dire qu'elle ne se trouvait pas dans nos Évangiles ; mais on n'en peut rien affirmer de plus.

D'où vient ce curieux morceau de littérature évangélique ? Ce n'est pas des *Logia* de Matthieu, du premier Évangile écrit, de la source la plus éloignée des Synoptiques ; la christologie de la troisième sentence, le caractère secondaire de celle-ci et de presque toutes les autres ne permettent pas de le supposer. Ce n'est pas une partie d'Évangile gnostique ou d'un Évangile quelconque, puisque les pensées se succèdent sans être enchaînées. Ce ne peut être qu'un recueil de paroles évangéliques fait d'après un ou plusieurs Évangiles. Les Évangiles canoniques sont hors de cause, puisque pas une seule sentence n'en est extraite textuellement. Le fragment qui subsiste de la première ne garantit pas la conformité au texte canonique pour la partie perdue. Si l'on en juge d'après les autres sentences, cette première partie devait contenir des variantes plus ou moins considérables. Restent les Évangiles non canoniques. Ceux que l'on sait avoir été connus en Égypte dans les temps anciens sont l'Évangile des Hébreux, l'Évangile des Égyptiens, l'Évangile de Pierre. La conception christologique du fragment exclut l'Évangile des Hébreux. L'Évangile de Pierre a été connu d'Origène et c'est en Égypte qu'a été découvert le morceau important publié en 1892 par M. Bouriant. Mais le manuscrit de l'Évangile de Pierre est du VIIIe siècle. Cet Évangile était-il répandu en Égypte vers l'an 200 ? M. Harnack en doute. Mais la meilleure raison qu'on ait de l'écarter est encore la différence de caractère qui est facile à constater entre l'Évangile de Pierre et les nouveaux *logia*. On ne peut songer qu'à l'Évangile des Égyptiens.

Cet Évangile est relativement ancien. Ce que l'on sait de son histoire oblige à en reporter la composition au premier tiers du second siècle. Pas plus que l'Évangile des Hébreux il ne portait un nom d'auteur. Selon M. Harnack, cet Évangile est celui dont usaient les chrétiens d'origine égyptienne, avant que les Évangiles canoniques fussent

introduits à Alexandrie; les Juifs convertis se servaient de l'Évangile des Hébreux. Ce n'était pas un évangile hérétique, bien que différentes sectes l'aient retenu et en aient abusé après que l'Église catholique d'Alexandrie l'eut abandonné. L'auteur de l'homélie dite seconde Épître de saint Clément, et que M. Harnack croit être le pape Soter, y a fait plusieurs emprunts. Si le pape Soter est réellement l'auteur de cet écrit, qui, en tout cas, paraît être venu de Rome à Alexandrie en passant par Corinthe, tout comme la première Épître de Clément, l'Évangile des Égyptiens aurait encore été employé à Rome vers l'an 170. Les encratites d'Égypte et les sabelliens de la Pentapole en tiraient des arguments à l'appui de leurs doctrines. Par les citations qui en sont faites dans l'ancienne littérature chrétienne, on voit qu'il ressemblait beaucoup, pour le contenu et le style, aux Synoptiques, se rapprochant tantôt de Matthieu, tantôt de Luc; en christologie, il se rapprochait plutôt de Jean et avait des passages que les sabelliens pouvaient interpréter en faveur du modalisme, c'est-à-dire de la doctrine qui fait du Père, du Fils et du Saint-Esprit une seule personne; ces passages se trouvaient dans des discours du Seigneur; il favorisait aussi les exagérations des encratites en matière de morale. Or ces caractères sont justement ceux qu'on retrouve dans les sentences de notre fragment. Il est donc probable que ces sentences ne sont pas autre chose que des extraits pris de l'Évangile des Égyptiens vers le temps même où cet Évangile venait d'être supplanté dans l'usage ecclésiastique par les Évangiles du canon, mais conservait encore assez de crédit pour qu'on fût tenté de ne pas laisser perdre ce qu'il contenait de particulier.

Les sentences ne sont malheureusement pas assez nombreuses pour qu'on puisse discerner sûrement l'idée qui a présidé au choix de l'auteur. On ne voit pas de lien logique entre les pensées. Mais comme l'ordre des matières dans l'Évangile des Égyptiens devait être à peu près le même que dans les Synoptiques, et que les sentences du fragment se rattachent toutes au ministère galiléen, on peut croire que le compilateur a recueilli simplement, au fur et à mesure, ce qui lui paraissait bon à conserver. La première sentence est en rapport avec le discours sur la montagne; mais on sait que ce discours est lui-même un recueil dont les diverses parties étaient probablement dispersées en plusieurs endroits de l'Évangile primitif. La seconde sentence est en rapport avec les anecdotes concernant le jeûne et le sabbat, qui se suivent dans Marc (II, 18-28) et dans Luc (V, 33-VI, 4). La troisième n'est pas sans analogie avec ce qui est dit de l'endurcissement des Juifs, à propos des paraboles (*Marc*, IV, 12). La cinquième, concernant la prédication à Nazareth, se trouve à la place qui lui revient d'après Marc (VI, 1-6). Aucun des Évangiles canoniques n'a dû suivre rigoureusement le plan de l'Évangile primitif; l'Évangile des Égyptiens ne s'attachait sans doute pas à ses sources avec plus d'exactitude. On peut d'autant moins s'attendre à une exacte conformité que l'Évangile des Égyptiens ne

paraît pas dépendre des Évangiles synoptiques, mais des documents écrits qui sont à la base des Synoptiques.

On s'est demandé souvent, conclut M. Harnack, où est la racine des évangiles extravagants produits par le gnosticisme à partir de l'an 150 ou même un peu avant, et qui se font remarquer par leur christologie panthéiste, il faudrait dire leur *panchristie*. Il ont dû avoir un point d'attache et un point de départ dans la tradition chrétienne. Ce point d'attache et de départ est l'Évangile des Égyptiens, qui, tout en maintenant le type de la tradition synoptique, faisait enseigner par Jésus lui-même une doctrine christologique, et dont les formules déjà un peu mystérieuses prêtaient à des raffinements ultérieurs. Combien il était facile d'interpréter dans un sens *panchristique* la quatrième sentence !

La page de *logia* est vraiment trop courte pour que les hypothèses de M. Harnack soient plus que probables. Du moins était-il impossible d'en faire de meilleures avec la matière dont on dispose.

JEAN LATAIX.

HAGIOGRAPHIE ANCIENNE

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

En tête de ces notes, il convient de mentionner l'édition du martyrologe hiéronymien [1] : *Martyrologium Hieronymianum, ad fidem codicum, adiectis prolegomenis*, ediderunt Ioh. Bapt. de ROSSI et Ludov. DUCHESNE (Ex Act. SS. Novembris t. II); Bruxellis, typis Polleunis et Ceuterick [1894], LXXXII-96 pp., in-4. Le livre est vieux de trois ans, mais trois ans ne sont rien pour un tel ouvrage. On sait que le martyrologe hiéronymien a été constitué dans le nord de l'Italie, au temps de Xyste III (432-440) d'après une conjecture de M. Harnack (*Th. Lit.-Zeitung*, 1888, 350), en tout cas après la mort de saint Paulin de Nole (431). Ce document est surtout important par les précieux catalogues qui s'y trouvent incorporés et que nous regretterions vainement aujourd'hui : 1° un calendrier romain, constitué au lendemain de la paix de l'Église, sous Miltiade, puis, après des additions et des modifications successives, rédigé vers l'année 422 sous la forme où l'a connu le compilateur; 2° un martyrologe oriental, rédigé au IVe s., à Nicomédie, par un arianisant, avec l'aide des calendriers des églises et des ouvrages d'Eusèbe, et dont il reste un remaniement syriaque; 3° des renseignements d'origine africaine antérieurs au IVe s. La forme actuelle du martyrologe hiéronymien, dans son état le plus ancien, d'après

M. Duchesne, est d'origine italienne, d'après M. Krusch [2], *Neues Archiv*, XX (1895), 437 (*Zum Martyrologium hieronymianum*), lui aurait été donnée à Luxeuil en 627-628. C'est ce texte qu'un clerc franc, au VIe ou au VIIe s., a retravaillé dans le pays d'Auxerre et de son ms. sont issus les mss. les plus anciens que nous possédions : le ms. 10837 de la Bibliothèque nationale, qui provient d'Epternach et a peut-être appartenu au fondateur, saint Willibrord; un ms. de Wolfenbüttel 29, daté de 772, exécuté à Fontenelle, qui a appartenu à divers propriétaires successifs, notamment à l'abbaye de Wissembourg et au baron de Blum (cf. *Anal. Bolland.*, XVI [1897], 177); un ms. de Berne 289, de la fin du VIIIe s., qui était autrefois à l'abbaye de Saint-Avold à Metz. Il faut ajouter en outre de nombreux mss. secondaires et quelques fragments. Les éditeurs se sont bornés à reproduire exactement les mss. principaux en colonnes parallèles, joignant, sous forme d'apparat, les renseignements fournis par les documents dérivés, qui se rattachent les uns au ms. d'Epternach, les autres, à celui de Wissembourg. Pour l'un de ces documents, il faut maintenant consulter aussi les *Analecta Boll.*, où des corrections ont été publiées (*De Breviario Rhenaugiensi*; *Anal.*, XV, 271). Le texte est donné avec les abréviations, la séparation et même, pour les mss. de Berne et de Wissembourg, la disposition des lignes. On a ainsi tous les documents. Il est difficile de faire plus. Ce genre d'ouvrages ne ressemble nullement à une œuvre littéraire, dont les mss. représentent un archétype commun avec les erreurs inévitables à la tradition paléographique. Ici, chaque ms. a été exécuté en vue de besoins pratiques et adapté à ces besoins variables suivant les régions, de sorte qu'il représente en quelque sorte une recension plutôt qu'une copie. De plus, la nature du texte a causé nombre de perturbations : transpositions, altérations de noms, répétitions. La restitution de l'original n'est pas impossible ; mais il faudrait une série de dissertations historiques et archéologiques pour justifier chaque détail. Il n'y avait donc qu'un parti à prendre : reproduire les mss., sauf à ajouter plus tard un commentaire, qui est nécessaire, et que nous attendons de M. l'abbé Duchesne.

Le martyrologe hiéronymien est un des fondements de nos études. Il était indispensable de lui faire une place en première ligne. Pour le reste, je n'ai pas l'intention d'épuiser le sujet ni de donner un inventaire complet des publications hagiographiques dans ces deux années. Cet inventaire est fait de main de maître par les Bollandistes dans leur revue, [3] *Analecta Bollandiana* (Bruxelles, trimestriel, prix : 15 fr.; paraît depuis 1882). C'est l'instrument de travail indispensable au spécialiste. Il suffira ici d'indiquer les publications les plus importantes, et surtout celles qui, par certains côtés, peuvent intéresser d'autres chercheurs que les hagiographes. Je me placerai donc plutôt au point de vue de l'histoire générale et de l'histoire littéraire.

M. A. Berendts [4] vient de publier une étude d'ensemble sur les légendes formées autour du nom de Zacharie, père de saint Jean-

Baptiste : *Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden.* Leipzig, Deichert, 1895, 108 pp. in-8. Il faut les distinguer de celles qui se rattachent à un Zacharie de l'Ancien Testament, dont une Apocalypse, d'existence problématique, est mentionnée dans la liste des soixante livres canoniques. La stichométrie de la chronique de Nicéphore, qui est probablement du ve s., mentionne : Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου στίχ. φ'. Il s'agit donc bien d'un livre réel. En groupant les traditions apocryphes destinées à expliquer Mt. 23, 35, M. B. a trouvé trois explications de la mort de Zacharie : il a été tué, ou bien pour avoir continué à admettre Marie au rang des vierges après la naissance du Christ (*P. G.* 31, 1468; 76, 1129), ou bien pour avoir révélé le secret de la religion juive, le culte de l'âne (écrit gnostique des γέννα Μαρίας), ou bien pour avoir refusé de trahir la retraite de Jean-Baptiste (*P. G.* 46, 1137). Cette dernière tradition se retrouve dans la principale collection hagiographique slave *Tschetji-Mineï*, due au métropolite Macaire de Moscou (1482-1563). Là aussi on lit l'histoire du baptême de Jean qui était rapportée *in secretioribus libris* (*In Mt. opus imperf.*, *P. G.*, 56, 658, sur Mt. III, 15). Cette légende slave doit être une dérivation éloignée de l'apocryphe stichométrique connu au ve s.

La lettre des chrétiens de Lyon (*ACL.*, I, 262) est datée par [5] E. A. Abbott (*Expositor*, févr. 1896) de la 17e année d'Antonin le Pieux (155) et non de la 17e année de Marc-Aurèle (177) comme on le fait ordinairement. Eusèbe (*H. E.* V, prooe.) dit : ἔτος δ'ἦν ἑπτακαιδέκατον αὐτοκράτορος Ἀντωνίνου Οὐήρου. Cette désignation ne paraît convenir qu'à M. Aurelius Verus, fils adoptif d'Antonin le Pieux; l'hypothèse de M. Abbot n'a donc pas de vraisemblance.

La passion des Scillitains est un document si important que tout détail nouveau mérite d'être noté. Les Bollandistes, *Anal.*, XVI, 64, reconnaissent aujourd'hui que le ms. de Bruxelles se rattache à la recension inférieure des textes latins représentée déjà par un ms. de Chartres (*ACL.*, I, 818). Ce ms. paraît d'ailleurs assez mauvais ([6] *De passione martyrum scillitanorum in codice Brux.98-100*).

Nous possédons maintenant, grâce à M. P. Franchi de' Cavallieri, une bonne édition de la Passion des saintes Perpétue et Félicité, un des joyaux de la littérature chrétienne : [7] *La Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, Vtes Supplementheft der *Röm. Quartalschrift*, Rom, 1896, 166 pp. in-8. Le texte grec, d'ailleurs si mutilé, a été revu de très près; l'introduction est une sorte de commentaire perpétuel de la passion étudiée dans tous ses détails.

Notre collaborateur, M. Fr. Cumont, vient d'avoir la bonne fortune de trouver dans le ms. grec de Paris 1539 (XIe s.) des actes fort intéressants d'un des premiers martyrs de la grande persécution, saint Dasius : [8] *Les actes de S. Dasius*, dans *Anal. Boll.*, XVI (1897), 5. Il s'agit d'un soldat du camp de Durostorum en Mésie, qui, élu par le sort roi des Saturnales, refuse de jouer ce rôle et confesse la foi chrétienne; le légat le fait décapiter, le 20 nov. 303. Le document est une

adaptation assez fidèle d'un texte latin qui reposait lui-même sur des documents officiels. On voit que, sauf quelques détails, cette pièce mérite la confiance. Elle contient des renseignements curieux sur la célébration des Saturnales. « Revêtu des insignes de sa dignité, le roi sortait à la tête d'un nombreux cortège, et se livrait, dans la ville, à toute espèce d'excès et de débauches. La licence permise à cette occasion passait pour un « don » spécial de Saturne, dont ce roi éphémère était l'image terrestre. » Depuis, M. Parmentier a montré que les Saturnales romaines avaient dû se confondre en Orient et dans l'armée avec la fête perse des Saces et que l'immolation du roi de la fête était réelle, comme le prouve un passage de Dion Chrysostome (IV, 66; p. 66 v. Arnim; cf. *Rev. de philologie*, XXI [1897], 149); ainsi que l'a remarqué M. Cumont (*ib.*, 149), ce rapprochement confère aux actes de Dasius une grande valeur.

Eusèbe avait écrit un ouvrage sur les martyrs de Palestine dont nous possédons deux recensions. La plus courte nous a été transmise par les mss. de l'*Histoire ecclésiastique*; la plus longue n'existe plus que dans une traduction syriaque publiée en 1861 par Cureton. Cette découverte a permis d'identifier comme extraits de cette rédaction : 1° une série de passions rédigées en syriaque et éditées par Assemani; 2° en latin, la passion de saint Procope, seul morceau de l'ouvrage qui fût connu des Occidentaux; puis, dans des traductions faites sur des mss. grecs incomplètement identifiés aujourd'hui, la passion de saint Pamphile (traduction de Lipomani, l'hagiologue du XVIe s.), celle des saints Apphianus et Aedesius (Lipomani); 3° en grec, la passion des saints Apphianus et Aedesius, celle de sainte Théodosie, d'après deux ménologes chacune, et dans cinq ménologes, la passion de saint Pamphile. Enfin, surtout pour les actes un peu courts, qui par suite ont été moins abrégés, et ceux de sainte Théodosie sont dans ce cas, les synaxaires et les ménées grecs, extraits des grands ménologes, peuvent apporter de bons suppléments de détail. C'est d'après ces secours que les Bollandistes viennent d'éditer les trois passions des saints Apphianus et Aedesius, de sainte Théodosie, et des saints Pamphile et compagnons [9] : *Analecta Bollandiana*, XVI (1897), 113-140. Ce travail peut être considéré comme un supplément de l'excellent livre de [10] Bruno Violet, *Die Palästinischen Märtyrer des Eusebius von Cäsarea, ihre ausführlichere Fassung und deren Verhältniss zur kürzeren*; Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1896; VIII-178 pp. in-8; prix : 6 Mk. (*Texte und Untersuchungen* von Gebhardt u. Harnack, XIV, 4). L'auteur a, dans une première partie, publié une traduction allemande de la version de Cureton, avec, en regard des parties correspondantes, les sources accessoires du texte (extraits d'Assemani; ménologes, utilisés beaucoup moins complètement que dans les Bollandistes; Lipomani, etc.). On a ainsi sous les yeux tous les matériaux qui permettent de reconstituer l'œuvre d'Eusèbe. La deuxième partie est une discussion des problèmes que soulèvent ces

textes, et surtout du principal, celui des rapports des deux rédactions. Lightfoot, dans son article du *Dictionary of Christian biography*, et, après lui [11], Viteau, *De Eusebii Caesariensis duplici opusculo* περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων, Paris, 1893, in-8 (thèse latine), avaient cru que les deux rédactions étaient destinées, chacune, à un public différent. Avec beaucoup plus de vraisemblance, M. Violet pense que la rédaction la plus courte est un premier essai qu'Eusèbe a retravaillé et développé en vue de la publication. En tout cas, par le soin et l'exactitude que M. Violet a mis à recueillir et présenter les sources du texte, on doit tenir son livre pour une véritable édition de l'ouvrage perdu.

La *Passio sanctorum quattuor coronatorum*, qui, au milieu d'épisodes légendaires, nous a conservé une foule de détails curieux sur l'exploitation des carrières de Pannonie au temps de Dioclétien, avait été publiée déjà deux fois par M. Wattenbach en 1853 et en 1870. Il vient d'en faire paraître une nouvelle recension d'après un ms. de Paris du viiie siècle, dont une page est reproduite sur une planche photographique jointe à son mémoire [12] (*Sitzungsb. der Akad. zu Berlin*, 1896, 1281 sqq.). Le vieux passionnaire de Paris ne donne peut-être qu'un texte écourté de ces actes ; mais la haute antiquité de cette rédaction la rend en tous cas très précieuse pour l'étude du développement de la légende.

M. F. Vetter a fait précéder une édition du poème allemand de Reinbot von Durne sur saint Georges d'une introduction où il essaie de réhabiliter la légende : [13] *Der heilige Georg des Reinbot von Durne*, Halle, 1896, cxc-298 pp. in-8. Le noyau en serait historique et le prototype réel du saint mythologique serait le patriarche arien Georges d'Alexandrie, mis à mort par Julien. Malheureusement la banalité des rapprochements qui servent à étayer cette vieille hypothèse ne permet guère de s'y arrêter.

Les Bollandistes [14] (*Anal.*, XVI, 17) viennent de consacrer à deux groupes de saints un article très suggestif : *Les saints du cimetière de Commodille*. Il s'agit d'abord des saints Félix et Adauctus, célébrés par Damase (éd. Ihm, n. 7). Les actes dérivent de l'épitaphe et l'histoire ultérieure montre comment des ressemblances de noms et de dates ont pour conséquence les assimilations les plus invraisemblables. Ils avaient une compagne, Emerita, enterrée sur la voie d'Ostie. Comme on lisait souvent sur les épitaphes, païennes et chrétiennes, *digna et merita*, on lui a adjoint une sainte Digna. De là une nouvelle série de combinaisons recueillies par un prêtre romain du xe s., nommé Benoît. Cet article est une excellente leçon de méthode pour les débutants et les érudits trop confiants.

Le P. Fidèle Savio a publié l'année dernière dans les *Analecta*, XV (1896), pp. 5, 113 et 377, une étude importante : [15] *La légende des saints Faustin et Jovite*. Il a retrouvé dans une des recensions les éléments d'un récit en vers qui a une saveur damasienne (pp. 17 et 18). Or, vers le viie s., vivait à Brescia un poète du nom de Faustin,

qui paraît avoir composé, entre autres œuvres, une messe métrique ou tout au moins des parties de messe ; ce fait est à rapprocher de la messe en hexamètres publiée par Mone. Le P. S. présente, comme « une conjecture assez vague », l'identification de l'auteur de la passion métrique avec ce Faustin. La discussion à laquelle il soumet la légende, le conduit à aborder plus d'un point d'intérêt général : l'existence d'une province des Alpes Cottiennes au VIIe s. (p. 27), les voyages d'Hadrien (p. 43), sa qualité de persécuteur (p. 45), le catalogue des premiers évêques de Milan (p. 47). Le P. Savio explique le culte des saints Faustin et Jovite au Mont-Cassin, par le fait que Petronax, le restaurateur du monastère, était de Brescia. Il allègue le témoignage du martyrologe cassinien 439, du IXe s. Il y a un document encore plus ancien. Le ms. latin de Paris 7530, copié vers 779 au Mont-Cassin pour Paul diacre, contient un calendrier qui mentionne la fête du 15 février (*Revue de philologie*, XVIII (1894), p. 45, n. 36).

Le travail de M. G. Grützmacher, [**16**] *Pachomius und das älteste Klosterleben* (Freiburg i. B., Mohr, 1896 ; III-141 pp. in-8 ; prix : 2 Mk. 80) comprend trois parties. Dans la première, il étudie les sources grecques et coptes et donne la préférence aux dernières. Dans la deuxième, il cherche à établir la chronologie de la vie. M. Achelis (*Th. Literaturzeitung*, 1896, 242) a montré que les résultats de M. G. étaient très mal établis ; que la mort de Théodore, disciple de Pakhome, doit être fixée au 27 avril 363 ; que par suite, il a nommé Orsisius son coadjuteur en 345 ; que Pakhome est mort en 340 ; qu'il était né en 280 et devenu « moine » au temple de Sarapis en 301. Par suite il prit part à la guerre de Galère contre les Perses en 298 ; Tabennesus a été fondé en 317 et Théodore y est entré en 322. Le séjour d'Ammon au monastère de Bau sous la direction de Théodore a eu lieu de 352 à 355. Une troisième partie de la brochure de M. Grützmacher est consacrée à certains points de la vie de Pakhome : ses rapports avec le clergé, les miracles et les visions, les croyances des moines, les institutions monastiques de Pakhome.

Il faut signaler comme un complément de l'*Histoire lausiaque* de Palladius deux pièces relatives à sainte Olympiade et publiées par les Bollandistes : [**17**] *Vita sanctae Olympiadis* (VIe s.) *et Narratio Sergiae de eiusdem translatione* (com. du VIIe s.), dans *Anal.*, XV, (1896), 400.

Une des publications hagiographiques les plus importantes de ces derniers mois est incontestablement le volume de vies de saints mérovingiens dû à M. Bruno Krusch : [**18**] *Passiones Vitaeque sanctorum aevi merovingici et antiquiorum aliquot* (*Mon. Germaniae hist.*, *Script. rerum merov.*, III) ; Hannoverae, Hahn, 1896 ; VIII-686 pp. in-4. Voici les noms des saints en question : Lucius de Coire, Martyrs d'Agaune, Florian, Maximin de Trèves, Servais (cf. *Anal.*, XVI, 164), Vivien de Saintes, Mémoire, Aignan d'Orléans, Loup de Troyes ; Romain, Lupicin et Oyand ; Séverin d'Agaune, abbés d'Agaune, Eptade, Apollinaire de Valence, Geneviève de Paris, Remi de Reims, Fridolin, Mélaine, Avit

d'Orléans, Calais, Vaast, Fidole, Césaire d'Arles, Jean de Réome, Nizier de Lyon, Dalmace de Rodez, Cybar d'Angoulême, Martin de Vertou, Yriez, Bohaire, Didier de Vienne, Géry. M. Krusch ne se contente pas de publier les documents ; il les accompagne de notices qui ne laisseront le plus souvent rien à faire aux critiques qui viendront ensuite.

En tête d'une édition très soignée des actes de saint Prosper de Reggio, M. Mercati ([19] *Miracula B. Prosperi episcopi et confessoris*, dans *Anal.*, XV, 161), a mis une introduction fort savante sur les documents du culte du saint, en particulier sur des homélies qui concernent sa vie ou sa translation.

Ajoutons en terminant que les Bollandistes ont accru d'une unité le nombre des traductions exécutées par le bibliothécaire Anastase d'après des documents grecs : [20] *Vitae S. Iohannis Calybitae interpretatio latina auctore Anastasio bibliothecario*, dans *Anal.*, XV, 257. C'est la traduction de la seule vie de Jean qui soit imprimée (*P. G.*, 114, 568). Elle est dédiée à Formose, évêque de Porto, et a été faite entre 868 et 876. Elle n'a rien qui puisse augmenter la réputation de traducteur que s'est faite Anastase.

Paris. Henri Talmay.

CHRONIQUE BIBLIQUE

Histoire de la littérature biblique (*suite*). — 3. On s'est un peu ému dernièrement, à l'occasion du dernier et très remarquable livre d'Adolf Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius* (Leipzig, Hinrichs, 1897 ; in-8, xvi-732 pages, 25 m.), de la façon dont le savant critique a roulé Baur et l'école de Tubingue « dans le linceul de pourpre où dorment les dieux morts ». Mais ce qu'il y a eu de plus surprenant en cette occurrence a été incontestablement la persuasion où sont tombées quelques bonnes âmes, après lecture de la préface (dans des journaux anglais), que le retour à la tradition dont parlait Harnack était la résurrection de Keil (je cite ce nom d'un commentateur protestant parce que c'est lui qui est à peu près pour beaucoup de gens toute « la tradition » catholique). Si on veut lui substituer Harnack, ne nous plaignons pas trop, mais voyons auparavant ce que celui-ci nous apporte.

Commençons par les Évangiles. L'Évangile de saint Marc est le plus ancien des Évangiles canoniques ; il a été écrit entre l'an 65 et l'an 70.

Il n'y a pas de proto-Marc. L'Évangile actuel est identique à celui qu'écrivit le disciple de saint Pierre, sauf pour la finale, qui a été supprimée parce qu'elle ne cadrait pas avec la tradition lucano-johannique sur les apparitions du Christ ressuscité. Saint Marc ne signalait aucune apparition hiérosolymitaine, mais il racontait la pêche miraculeuse, qui était pour lui la première des apparitions, comme dans l'Évangile (apocryphe) de Pierre. Le récit de *Jean*, XXI, 1-17, a été emprunté à la finale primitive du second Évangile. La finale actuelle a été rédigée par Aristion, un des disciples connus de Papias. Ainsi, d'après saint Marc (c'est-à-dire d'après Harnack), les apôtres retournaient en Galilée sans savoir que Jésus était ressuscité ; la première apparition avait lieu plus de trois jours après la mort du Sauveur ; les apparitions hiérosolymitaines, dont l'évangéliste ne parlait pas, ne vinrent qu'après l'apparition sur le lac de Tibériade. L'Évangile selon Mathieu, que Harnack n'attribue pas à l'apôtre de ce nom, a été composé entre l'an 70 et l'an 75 ; ce n'est pas un livre traduit de l'hébreu ; il dépend de Marc et d'une autre source dont l'origine est vraisemblablement palestinienne. Certaines additions ont été faites à une date plus récente que celle qui vient d'être indiquée : la généalogie du commencement, les passages du ch. XVI et du ch. XVIII où il est question de l'Église, et la conclusion (apparition du Christ ressuscité sur la montagne). L'Évangile de Luc et les Actes ont été écrits entre l'an 78 et l'an 93. Les écrits johanniques n'ont pas pour auteur l'apôtre Jean, fils de Zébédée, mais Jean l'Ancien, le disciple connu de Papias et qui sans doute avait été en relations avec l'apôtre Jean. L'Apocalypse est du temps de Domitien, 93-96, mais l'auteur a utilisé ou plutôt a complété et glosé une apocalypse juive du temps de Néron. L'Évangile et les Épîtres n'ont pu être écrits avant l'an 80 ni après l'an 110. Il n'y a pas de proto-Jean ; le ch. XXI est du même auteur que le reste du livre ; la section de la femme adultère est une interpolation postérieure.

Venons à saint Paul. Il s'est converti sans doute en l'an 30, quelques mois seulement après la résurrection, si le Christ est mort en l'an 30 ; une année après, s'il faut rapporter la passion à l'an 29. Cette circonstance explique pourquoi l'Apôtre a pu mentionner la vision qu'il a eue sur le chemin de Damas dans la série des apparitions qui se sont succédé après la résurrection. Les Épîtres aux Thessaloniciens sont de 48-49, la Ie aux Corinthiens, et peut-être l'Épître aux Galates, de l'an 53 (commencement) ; la IIe aux Corinthiens, de la même année, à l'automne ; les Épîtres aux Colossiens, à Philémon, aux Éphésiens (si toutefois celle-ci est authentique), aux Philippiens, ont été composées entre l'an 57 et l'an 59. Entre l'an 59 et l'an 64, saint Paul a écrit les billets qui subsistent interpolés et remaniés dans les Épîtres pastorales. L'Apôtre est mort en 64. Les Épîtres pastorales ont été rédigées entre 90 et 110, sauf certaines additions plus récentes.

L'Épître aux Hébreux, qui ne se réclame, à aucun titre, de saint Paul, a été écrite sous Domitien, peut-être plus tôt (avant 95, et après

64) ; il est vraisemblable qu'elle a été écrite par Barnabé, et adressée à l'Église de Rome. Sous Domitien également, et peut-être plus tôt, se place la composition de la Ire Épître de saint Pierre (entre 83 et 93, bien qu'on puisse remonter de dix ou même vingt ans plus haut) ; elle n'est ni de Pierre ni de Paul, mais d'un docteur familiarisé avec l'enseignement de ce dernier. La suscription et la conclusion doivent avoir été ajoutées assez tard, entre 150 et 175, en vue de faire passer l'écrit anonyme pour une Épître de l'apôtre Pierre, et l'on peut conjecturer que c'est l'auteur même de la seconde Épître qui a ainsi encadré la première. L'Épître de Jude a été composée entre l'an 100 et l'an 130, et par conséquent le titre qui fait de Jude un frère de Jacques, c'est-à-dire un des personnages que l'Évangile appelle « frères » du Seigneur, est sujet à caution. L'auteur de la seconde Épître attribuée à saint Pierre a voulu se faire passer pour le prince des apôtres, et c'est pour cela que Harnack présente cette Épître comme le seul écrit pseudonyme du Nouveau Testament. L'Épître a été écrite entre l'an 160 et l'an 175. L'Épître de saint Jacques n'est pas une lettre, mais un petit recueil d'instructions composées entre l'an 120 et l'an 140. La suscription, ajoutée vers l'an 200, en a fait une lettre de Jacques, « frère du Seigneur ».

Nous avons passé en revue tout le Nouveau Testament. Harnack discute aussi, et fort magistralement, l'origine d'un grand nombre d'apocryphes. Son livre est vraiment précieux pour la critique biblique. Il est presque cruel d'observer maintenant que son intention n'a pas été de faire revivre les opinions dites traditionnelles, et que, s'il se déclare un rétrograde par rapport à l'école de Tubingue et à la nouvelle école hollandaise qui s'amuse à nier l'authenticité de toutes les Épîtres de saint Paul, ce n'est pas pour adopter sans discussion les idées reçues dans les milieux où l'on ignore tout de la critique, sa méthode, ses conclusions aussi bien que son histoire. S'il dit employer avec circonspection les critères internes pour fixer l'origine des écrits, cela encore doit s'entendre par rapport à la méthode toute subjective, et systématique en même temps qu'arbitraire, des critiques dont nous venons de parler, non par rapport à l'examen sérieux, objectif, sans partis pris, des écrits bibliques. Harnack fait la critique des témoignages traditionnels, la critique des documents, et il conclut. On vient de voir ses conclusions par rapport aux livres du Nouveau Testament. La plupart étaient adoptées déjà par H. Holtzmann et surtout par Jülicher. Quelques-unes peuvent être considérées comme la formule scientifique des opinions traditionnelles (dans le vrai sens du mot) : ce qui concerne le second Évangile (date et auteur), le troisième, les Actes des apôtres, les Épîtres de saint Paul signalées comme absolument authentiques; ajoutons l'Épître aux Hébreux (date et auteur). Les autres sont parfaitement discutables et ne pourraient passer, en toute hypothèse, que pour des rectifications de la tradition. L'idée que l'auteur des écrits johanniques est un seul et même personnage, qui s'appelait Jean, est très recommandée par les

témoignages anciens ; mais les mêmes témoignages désignent presque tous l'apôtre Jean. Harnack a bien montré les raisons qui militent en faveur de Jean l'Ancien ; peut-être a-t-il été moins heureux en voulant prouver le rapport spécial et direct de ce disciple avec Jean l'Apôtre. Il y a là un problème obscur dont la critique ne tient pas encore la solution. Est-il tout à fait certain que l'Évangile de Marc finissait primitivement par le récit de la pêche miraculeuse ? L'auteur du premier Évangile paraît bien avoir utilisé un exemplaire qui n'avait ni la finale actuelle, ni celle que Harnack dit être primitive : de là vient qu'il raconte une seule apparition galiléenne où entrent certaines particularités empruntées à d'autres apparitions. — Mais cette finale du premier Évangile est récente. — C'est l'opinion du savant critique. Pourtant, il semble que l'économie caractéristique du premier Évangile repose sur la montagne de la tentation, la montagne du Discours, la montagne de la transfiguration, la montagne de la résurrection, et qu'il y ait une parenté intime entre tous ces sommets, qui sont à la fois symbole et réalité. On découronne le livre en enlevant la finale. Encore une question obscure, que Harnack a soulevée plutôt que résolue.

On souhaitera, si l'on veut, qu'un second Harnack se lève sur le terrain de l'Ancien Testament ; il pourra y émonder quelques végétations extravagantes de la critique ; mais, après ce qu'on vient de voir pour le Nouveau, il serait décidément par trop naïf de compter sur lui pour remettre en place l'authenticité mosaïque du Pentateuque, l'unité d'Isaïe, l'historicité de Judith, et autres thèses semblables. Pour concilier la tradition avec la critique, les théologiens n'ont à compter que sur eux-mêmes, non sur la conversion spontanée de savants qui se prétendent indépendants de toute tradition.

II. Critique textuelle. — Signalons d'abord trois volumes de l'édition du texte hébreu de l'Ancien Testament publiée sous la direction de P. Haupt (voir *Revue*, I, p. 188-191) : la Genèse, de C. J. Ball (*The Book of Genesis, printed in colors, with notes.* Leipzig. Hinrichs, 1896 ; in-4, 120 pages) ; la Chronique, de Kittel (*The Book of the Chronicles* ; in-4, 82 pages) ; Daniel, de Kamphausen (*The Book of Daniel* ; in-4, 43 pages).

M. Ball nous présente le document jéhoviste sur fond rouge et rose : le rouge est pour J^1, le rose pour J^2, et quand une ligne est tirée au-dessus du texte encadré de rose, le lecteur est prévenu qu'il a sous les yeux J^3. J^1 a écrit vers 860 ; J^2, vers 650 ; J^3, vers 640. On ne nous dit pas si J^2 et J^3 étaient frères ou cousins. Toute l'histoire d'Abraham est rose : le voyage du patriarche en Égypte, son intercession pour Sodome, ont paru à M. Ball de même nuance que le contexte. Pareillement l'histoire d'Isaac et celle de Jacob, sauf la bénédiction, qui est rouge. Ainsi l'histoire jéhoviste des patriarches n'aurait pas été écrite avant 650. Il sera curieux d'en voir les preuves, quand M. Ball nous les donnera. Provisoirement, il est permis de penser que le J^1 du savant

critique, lorsqu'on essaie d'en rejoindre les morceaux, est un livre inimaginable, et que son J^2, même flanqué de J^3, a beaucoup trop absorbé de matière jéhoviste. Admettons que le chant de Lamek, la malédiction de Canaan, les bénédictions de Jacob étaient écrits avant l'histoire des patriarches, ce n'est pas une raison pour renvoyer celle-ci en bloc à l'an 650.

L'histoire élohiste est sur fond bleu, sans nuance, M. Ball ayant probablement renoncé à démêler E^1 de E^2. Les additions rédactionnelles attribués au compilateur de J et de E sont en violet; quelques-unes qui ont un caractère deutéronomique sont en vert. P est sur fond blanc, sauf certains éléments plus récents qui sont sur fond brun, et le chapitre XIV, un *midrash* exilien, qui est sur orange. Rien de tout cela n'accuse un progrès sur les travaux critiques publiés en ces dernières années.

Pour ce qui regarde la critique purement textuelle, certaines conjectures sont heureuses ; d'autres le sont moins et n'auraient jamais dû prendre place dans le texte.

Dans *Gen.* III, 16, à l'endroit où Iahvé prononce la condamnation de la femme, M. Ball, adoptant la leçon des Septante (ἡ ἀποστροφή σου), corrige l'hébreu תשוקתך, « son désir », en תשובתך, « ton retour ». La leçon du grec est un peu suspecte, comme substituant un mot connu à un mot rare. M. Ball invoque en sa faveur une considération des plus ingénieuses et qui mérite l'attention des exégètes : l'économie de la punition est en rapport avec celle de la création ; la femme a été tirée de l'homme, et l'homme de la terre ; la femme retournera à l'homme, et l'homme à la terre. On peut soutenir, comme hypothèse probable, que J^1 présentait ainsi l'histoire de la création et du péché. Mais c'est aller bien vite que de l'affirmer, en corrigeant le texte reçu; et puisque l'on a risqué cette correction, il fallait aller plus loin. La malédiction de la femme, entendue comme le veut M. Ball, se résumera dans la conception et l'enfantement, ou, pour tout dire en un mot, dans le mariage : c'est par le mariage que la femme retourne à l'homme. L'idée primitive du récit exclurait donc la réflexion sur le mariage, qui vient immédiatement après la création de la femme (*Gen.* II, 24). Comment M. Ball ne s'en est-il pas aperçu et n'a-t-il pas attribué cette réflexion à J^2 ?

La lecture בשגם, « parce que même », dans *Gen.* VI, 3, est peu sûre; mais la correction בעונם « dans leur faute », est si mauvaise qu'on peut sans témérité la déclarer certainement fausse. Iahvé dirait, après l'union des fils de Dieu avec les filles de l'homme : « Mon esprit ne restera pas à jamais dans l'homme : grâce à leur péché (au péché des fils de Dieu), il (l'homme) est chair. » Était-il donc un pur esprit auparavant? Combien meilleure est la suggestion de Bacon (*Genesis*, 230), qui, gardant la leçon de l'hébreu, propose de renvoyer le verset, peu en harmonie avec le contexte où il se trouve maintenant, à la fin du récit de la désobéissance ! La conclusion de ce récit aurait été formulée comme il suit dans J^1 : « Et Iahvé chassa (l'homme) du jardin d'Éden, pour qu'il travaillât la terre d'où il avait été pris (*Gen.* III, 23). Et

Iahvé fit à l'homme et à sa femme des tuniques de peau, et il les en revêtit (III, 21). Et Iahvé dit : Mon esprit ne restera pas toujours dans l'homme, parce que lui aussi est chair ; et ses jours seront de cent-vingt ans (VI 3) ». Ainsi aurait été fixée la durée maximum de la vie humaine, après que l'homme eut mérité la mort par son péché. Les combinaisons chronologiques des écrivains postérieurs, qui rattachaient au nom de chaque patriarche un chiffre beaucoup plus élevé, auraient occasionné la transposition du verset.

Dès qu'on veut faire une part à J^1 et à J^2 dans le récit concernant le mariage des fils de Dieu avec les filles de l'homme, on ne peut admettre que la réflexion : « Et les *nefilim* furent sur la terre en ce temps-là », en supprimant comme glose les mots suivants : « et encore après » (*Gen.* VI, 4), soit de J^1. Le tout se trouve en rapport avec l'histoire du déluge, et veut expliquer comment il se rencontrera encore parfois des *nefilim* après le déluge. J^1, qui d'après les critiques, et même d'après M. Ball, ignorait le déluge, aurait écrit simplement : « Et il advint, lorsque l'humanité eut commencé à se multiplier sur la terre et que des filles leur furent nées, que les fils de Dieu remarquèrent la beauté des filles de l'homme, et ils prirent pour eux comme femmes, entre toutes, celles qui leur plurent. Et les fils de Dieu eurent commerce avec les filles de l'homme et elles leur donnèrent des enfants : ce sont les héros (*gibborim*) d'autrefois, les hommes de renom. » J^1 n'aurait pas parlé des *nefilim*, géants mal famés ; il aurait parlé seulement des *gibborim*, les héros illustres. Si l'on suit cette piste, on se gardera bien d'attribuer à J^2, ou même à J^3, toute la notice de Nemrod. Il est trop vraisemblable que J^1 ne se mettait pas en si beau chemin pour ne citer aucun *gibbor*. C'est de lui que vient la notice : « Et Nemrod fut le premier *gibbor* sur la terre ; il fut un *gibbor* chasseur devant Iahvé ; aussi dit-on (par manière de proverbe) : Comme Nemrod, le *gibbor* chasseur devant Iahvé » (X, 8^b-9). En rapprochant les divers fragments de J^1, Bacon a été amené à supposer que Nemrod était un *gibbor* né de l'union d'un fils de Dieu avec Naama, fille de Lamek. En effet, Naama ne devait pas être citée pour rien dans la généalogie. Le fragment concernant la postérité de Lamek (IV, 19-92) racontait en partie les origines de la civilisation : Iabal est père des pasteurs ; Iubal, père des musiciens, Tubal, père des forgerons ; la société n'est pas complète, et il reste Naama comme ancêtre disponible pour les autres professions. Or J^1 indique plus loin deux autres professions plus nobles : celle du guerrier chasseur (Nemrod) et celle du laboureur (Noé). Bacon rattache Nemrod à la généalogie caïnite par Naama, et Noé, très hypothétiquement, par un fils de Lamek. La dernière hypothèse est des plus invraisemblables, puisque tous les fils de Lamek sont pourvus. D'ailleurs Noé est un « homme de renom ». Pour être conséquent avec lui-même, le savant critique aurait dû faire pour Noé la même hypothèse que pour Nemrod. Mais revenons à M. Ball.

Il n'était pas bien nécessaire de transposer l'envoi du corbeau (VIII, 7) après le premier envoi de la colombe (VIII, 8-9), dans le récit du déluge. M. Ball se réfère au déluge chaldéen où la colombe est envoyée d'abord. Mais on doit observer que, dans le poème chaldéen, trois oiseaux sont envoyés : colombe, hirondelle, corbeau. La colombe revient ; l'hirondelle revient ; le corbeau ne revient pas. Dans le récit biblique la colombe est envoyée *trois* fois : *deux* fois elle revient, la seconde fois avec une feuille d'olivier fraîche ; et la troisième fois elle ne revient pas. Le corbeau ne sert plus à rien dans le récit biblique, si ce n'est à marquer la parenté originelle de ce récit avec le poème chaldéen. Mais il est clair que les trois envois de la colombe sont destinés à remplacer l'envoi des trois oiseaux. Le verset concernant le corbeau ne peut plus trouver maintenant de place satisfaisante. La colombe, oiseau pur, a été préférée au corbeau, oiseau impur, comme messagère de délivrance (HALÉVY, *Recherches bibliques*, 628). On pourrait se demander si le récit biblique ne contenait pas d'abord la mention de trois oiseaux dans le même ordre que le poème chaldéen, et si l'envoi du corbeau ne subsiste pas maintenant comme un débris de la rédaction première.

M. Ball a lu, sans scrupule, *Gen.* XXI, 33 : « Et Abraham planta un tamaris à Beersabée, et il pria là au nom de Iahvé El-*Olam*. » Ce vocable « El-d'éternité » devrait être comparé à « l'ancien Bel » des Chaldéens D'autres critiques ont proposé de lire *Élion* (עליון) au lieu de *Olam* (עולם), et la conjecture est très acceptable. Mais l'accumulation des noms divins a un air de glose. Le nom de Iahvé induit les critiques à considérer ce verset comme jéhoviste. Ils oublient que J n'a pas coutume de varier les noms divins. Partout les hommages des patriarches s'adressent à Iahvé. Dans E, au contraire, les noms divins varient d'un sanctuaire à l'autre. Pour être conséquents avec eux-mêmes, les critiques devraient considérer le nom de Iahvé comme une addition récente, attribuer le verset à E, et conclure de ce passage que Dieu était adoré à Beersabée sous le vocable d'El-Élion, comme il était adoré à Béthel sous le nom d'El-Béthel ; à Sichem, sous le nom d'El-Dieu d'Israël. Lors même que ces dernières appellations auraient été quelque peu modifiées dans la tradition, il reste évident que l'histoire élohiste attribuait des vocables spéciaux aux différents sanctuaires de l'âge patriarcal. Si l'on considère que le vocable divin s'attache, dans les anciens récits élohistes, au symbole sacré, aux stèles de Béthel et de Sichem, on sera tenté de supposer que le tamaris de Beersabée se trouvait dans les mêmes conditions, et que le vieil historien avait écrit : « Et Abraham planta un tamaris à Beersabée et il lui donna (il attacha à cet arbre) le nom d'El-Élion (lire שמו, au lieu de שם בשם). » Le tamaris de Beersabée était l'arbre d'El-Élion, comme la stèle de Sichem était la pierre d'El-Dieu d'Israël (XXXIII, 20), comme celle de Béthel était la pierre d'El-Béthel (XXXV, 7).

C'est probablement à tort que M. Ball corrige, d'après les anciennes

versions, le passage de l'hébreu où l'on trouve ce dernier vocable, et qu'il lit : « Et il appela ce lieu Béthel », au lieu de : « Et il appela l'endroit (le lieu sacré, ou mieux, « et il appela la stèle ») El-Béthel ». Le texte peut n'être pas très sûr. Après le songe qu'il a eu lors de son départ, Jacob avait promis de tenir pour « maison divine » la stèle qu'il avait érigée, et de payer à ce sanctuaire la dîme de ses biens (XXVIII, 32, où le sens primitif semble déjà un peu voilé). Au retour, on ne voit pas qu'il tienne sa promesse ; il érige un autel, dont on ne discerne pas la raison d'être à côté de la stèle ; il n'immole pas de victimes et n'offre rien au Dieu de Béthel. Il semble que l'autel soit purement commémoratif et que la dîme doive être payée ailleurs. Ce serait le cas ou jamais de faire intervenir E[2] ; mais on doit garder El-Béthel, faute de mieux, et parce qu'aucun autre vocable divin n'est suggéré ailleurs pour la pierre sacrée.

Qu'on se garde bien aussi de supprimer le nom de *Saddaï* après *El* dans le discours de Jacob envoyant pour la seconde fois ses fils en Égypte (XLIII, 14). Il est invraisemblable qu'un compilateur ou un copiste ait introduit le nom d'El-Saddaï, et l'indice est précieux à relever dans E, de qui vient ce verset. Les critiques modernes, qui ont pensé à tant de choses, n'ont pas encore expliqué, du moins à notre connaissance, comment P avait donné au Dieu des patriarches, à partir d'Abraham, le nom d'El-Saddaï. On a présenté quelques raisons générales, on a supposé une tradition, qu'on est obligé de reconnaître assez solide, qui se serait conservée dans P, et dont les écrivains plus anciens n'auraient rien dit, comme si P n'avait pas dû trouver dans les sources plus anciennes les éléments qui lui ont suggéré son schéma des noms divins : Élohim (Dieu), depuis la création jusqu'à Abraham ; El-Saddaï depuis Abraham jusqu'à Moïse ; Iahvé depuis Moïse. On sait que E, préludant à la conception de P, n'employait pas non plus le nom de Iahvé avant Moïse. N'est-ce pas la même source, où l'on trouve El-Élion, El-Dieu d'Israël, El-Béthel, qui a recommandé à P le nom d'El-Saddaï ? Ce nom se rencontre, il est vrai, dans la bénédiction de Jacob (XLIX, 25) et dans un oracle de Balaam (*Nombr.*, XXIV, 16), à côté d'Élion ; d'où l'on conclut que J lui-même, à qui appartiennent ces morceaux, connaissait les anciens noms divins, bien qu'il ne leur ait attribué aucune place dans son récit. Mais une mention aussi fugitive ne pouvait guère déterminer le choix de P. Il semble que El-Saddaï ait été, dans la tradition primitive et dans E, le vocable divin qui se rattachait au sanctuaire d'Hébron et, par conséquent, à la mémoire d'Abraham. Les paroles de Jacob à ses enfants partant pour l'Égypte doivent avoir été prononcées à Hébron. D'après la même source, Jacob, avant de se rendre lui-même en Égypte est allé à Beersabée consulter le Dieu d'Isaac ; il demeurait donc plus au nord quand ses enfants allèrent chercher des grains en Égypte ; sa dernière halte avant la captivité de Joseph se trouve être l'endroit où Rachel mourut (XXXV, 20) ; mais il est évident que Jacob ne se fixa pas là ; E, comme

J, amenait Jacob à Hébron. Si c'est de là qu'il envoie ses enfants en Égypte, on conçoit qu'il les mette sous la protection du Dieu d'Abraham, sous la sauvegarde du nom divin dont la majesté recouvre le térébinthe sacré, témoin des apparitions célestes. Peut-être n'est-il point trop téméraire de supposer que E rattachait l'origine du nom d'El-Saddaï à la circonstance de la première apparition, lorsque Dieu dit au patriarche : « N'aie pas peur, Abraham; je suis ton protecteur ; ta récompense sera très grande », et qu'il lui promet une postérité nombreuse (xv, 1-5). L'étymologie (artificielle) du nom : « qui (שׁ) a » ou qui « donne suffisance » ou « abondance » (די), pourrait même être suggérée par les paroles qui viennent d'être citées.

Dans ses notes, M. Ball a réfuté assez copieusement les hypothèses de Zimmern touchant les rapports des douze fils de Jacob avec les signes du zodiaque. La réfutation paraît solide, mais on pourrait faire une critique non moins concluante de certains changements que M. Ball introduit dans le texte de la bénédiction (xlix).

2. Le texte de la *Chronique* ne manque pas d'unité ; aussi l'édition n'est que tricolore, avec deux nuances secondaires. Une seule couleur marque des additions postérieures à la composition du livre : c'est le bleu, foncé pour les additions anciennes, clair pour les plus récentes. Les passages du Chroniqueur qui sont parallèles à la Genèse, à Samuel ou aux Rois sont imprimés en rose, ceux qui sont jugés représenter une source non conservée dans le canon de l'Ancien Testament sont en rouge. M. Kittel a remédié aux fautes nombreuses qui se rencontrent dans les noms propres. Partout sa critique est prudente, et les modifications qu'il introduit dans le texte sont au moins probables.

3. *Daniel* est imprimé tout entier sur fond blanc, mais les caractères sont rouges dans la partie araméenne. La critique textuelle n'a pas à s'exercer beaucoup sur ce livre, et M. Kamphausen en a usé modérément. Dans la note sur *Dan.* ii, 4, M. P. Haupt a cru devoir rectifier une assertion de son collaborateur. D'après M. Kamphausen, ce serait l'auteur même du livre qui aurait cru que l'araméen était la langue des devins interrogés par Nabuchodonosor. M. Haupt ne croit pas qu'une telle méprise ait été possible, et il pense avec Lenormant, Renan et d'autres critiques, que le livre avait été écrit tout entier en hébreu, mais que certaines parties s'étant perdues, on y suppléa au moyen de la traduction araméenne qui avait été faite peu après la composition du livre et probablement par l'auteur lui-même. Le mot ארמית « en araméen » serait une glose ajoutée après coup, pour marquer le commencement de la section araméenne.

Il convient de signaler aussi la note de M. Haupt touchant les mots mystérieux qui furent écrits sur la muraille, pendant le festin de Balthasar (*Dan.* v, 25). La formule serait à traduire : « Compté mine, sicle et demi-mines. » La mine désignerait Nabuchodonosor, le sicle Balthasar, et les demi-mines les Mèdes et les Perses. L'interprétation

donnée par Daniel ne contiendrait pas tout le sens du symbole ou bien en ferait une nouvelle application. On sait que M. Clermont-Ganneau a reconnu le premier la signification littérale des mots *mené*, *tekel*, *parsin*.

A propos de *Dan.* VIII, 9-14, M. Haupt rapporte les conclusions de G.F. Moore, qui voit dans « l'armée des cieux » les dieux des nations, et dans « le chef de l'armée », Iahvé lui-même, le Dieu des Juifs. Il serait question des entreprises d'Antiochus Epiphane contre les diverses religions de son royaume et contre la religion juive. L'explication paraît très probable; elle est confirmée par ce qu'on lit plus loin (XI, 36) des attaques d'Antiochus contre « tout dieu et contre le Dieu des dieux ».

4. Les diverses causes qui ont pu introduire des fausses lectures dans le texte hébreu sont exposées méthodiquement et avec de nombreux exemples par le Dr Perles (*Analekten zur Textkritik des Alten Testaments*; Munich, Ackermann, 1895; in-8, 95 pages). La partie la plus neuve de ce travail concerne l'emploi des abréviations et les méprises qui en ont été souvent la conséquence. M. Perles a essayé d'expliquer par là beaucoup de fautes qui peuvent avoir une autre origine; mais le principe de ses observations paraît juste, nonobstant l'excès de l'application.

5. La traduction du Pentateuque en grec moderne, que vient de publier le Dr Hesseling intéresse plutôt l'histoire de la langue grecque que la critique biblique (*Les cinq livres de la Loi*, traduction en néo-grec, publiée en caractères hébraïques à Constantinople en 1547, transcrite et accompagnée d'une introduction, d'un glossaire et d'un fac-simile. Leipzig, Harrasowitz, 1897). L'édition est très soignée, et l'introduction contient une bonne étude sur le vocabulaire et les particularités grammaticales de cette version.

6. Il est depuis longtemps reconnu que le ms. Vatican et le ms. Alexandrin contiennent deux recensions différentes de l'ancienne version grecque des Juges. On a même pu soutenir qu'il s'agissait de deux versions distinctes et non seulement de deux recensions d'une même version. Bien que cette opinion ne soit pas fondée, et que la recension du ms. A semble être une revision de la version primitive d'après le texte hébreu, les savants éditeurs anglais des Septante ne laissent pas de rendre un vrai service à la critique de l'Ancien Testament en publiant séparément les *Juges* de A (*The Book of Judges in Greek according to the text of Codex Alexandrinus, edited by* A. E. Brooke *and* N. Mc Lean. Cambridge, University Press, 1897; in-8, VII, 45 pages). Le ms. B a fourni le texte des *Juges* dans les Septante de Swete (*The Old Testament in Greek*, I), et les variantes du ms. A ont été indiquées; mais ces variantes sont tellement nombreuses et considérables que la publication du texte complet s'imposait, pour faciliter la comparaison.

7. C'est encore un service appréciable que M. Nestle rend aux

étudiants en mettant à leur portée des matériaux très importants pour la critique du Nouveau Testament (*Novi Testamenti graeci supplementum*. Leipzig, Tauchnitz, 1896; in-8, 95 pages) : collation complète du ms. de Cambridge (D); fragments d'Évangiles perdus (fragment du Fayoum, Évangile de Pierre, etc.); paroles du Seigneur gardées par la tradition (*Agrapha*), et même la lettre d'Abgar à Jésus, avec la réponse. La collation du ms. D est évidemment la partie la plus utile de cette publication (cf. *Revue*, I, 563), qui doit servir de complément à l'édition manuelle Tischendorf-Gebhardt. Le recueil de fragments et de citations contient en quelques pages tout ce qui reste des Évangiles apocryphes.

8. En soumettant à un nouvel examen les paroles de Jésus qui se trouvent citées dans les anciens documents de la tradition ecclésiastique sans être contenues dans les Évangiles officiels, M. Ropes paraît avoir voulu surtout réagir contre les exagérations de M. Resch et son idée de rattacher à l'Évangile hébreu à peu près tout ce qui, dans les textes anciens, se présente comme parole évangélique. Il discute à nouveau tous les *Agrapha* (*Die Sprüche Jesu die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind. Texte und Untersuchungen*, XIV, 2. Leipzig, Hinrichs, 1896; in-8, VI-176 pages); et il les répartit en diverses catégories : cas où l'on a eu tort de voir une citation et où il n'y a qu'un développement homilétique sur une pensée de Jésus gardée dans nos Évangiles; cas où il y a citation libre des textes canoniques, et non d'une source indépendante; cas où la citation est présentée comme évangélique par une erreur de l'ancien témoin; cas d'*Agrapha* entièrement dépourvus de valeur historique; cas douteux; cas d'*Agrapha* dont l'authenticité peut être soutenue avec plus ou moins de vraisemblance. Ces derniers sont au nombre de 14 sur un total de 153, et M. Ropes a été bien indulgent pour quelques-uns. Il n'aurait pas dû compter parmi ces *Agrapha* plus ou moins sûrs la section de l'adultère en saint Jean (VII, 53-VIII, 11), puisqu'elle est conservée dans les textes ecclésiastiques et que son authenticité évangélique n'est pas contestable.

L'origine de l'apocryphe connu sous le nom d'Évangile des Hébreux est discutée assez longuement sans que l'on arrive à des conclusions bien nettes. Ce n'est pas sans beaucoup de subtilité que M. Ropes a écarté les témoignages de saint Jérôme (*In Matth.* II, 5; *De viris*, 5), d'où il semble résulter que l'Évangile des Hébreux contenait les récits de l'enfance. Saint Jérôme a présenté cet Évangile araméen comme étant l'original du premier Évangile canonique et l'œuvre de l'apôtre Matthieu. On veut qu'il ait changé d'avis, parce qu'il s'est exprimé là-dessus avec une certaine réserve dans ses derniers écrits. La preuve n'est pas concluante, car il s'agit d'un homme qui tenait à sa réputation d'orthodoxie et dont le langage varie sensiblement avec les circonstances. Dire que saint Jérôme aurait eu très facile de répondre à Théodore de Mopsueste, qui l'accusait d'introduire un cinquième Évangile, est méconnaître l'état historique de la question. Les différences entre

l'Évangile canonique et l'Évangile araméen étaient trop grandes pour qu'on pût soutenir ouvertement l'authenticité absolue de ce dernier sans infirmer par là même l'autorité du texte ecclésiastique ; et saint Jérôme n'ignorait pas qu'il soulèverait tout le monde contre lui en attaquant même indirectement le texte officiel du premier Évangile. Il lui était impossible de déclarer authentique l'Évangile des Hébreux sans compromettre notre Évangile grec. Sa prudence l'a bien servi, puisque l'Évangile araméen qu'il a connu, s'il se rattachait en quelque façon à l'Évangile primitif, le représentait avec beaucoup moins de fidélité que ne fait l'un ou l'autre des trois Synoptiques, et surtout le premier.

9. M. Resch vient de publier son Évangile de l'enfance (*Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthaeus unter Herbeiziehung der aussercanonischen Paralleltexte quellenkritisch untersucht. Texte und Untersuchungen*, x, 5. Leipzig, Hinrichs, 1897 ; in-8, iv-334 pages ; 6m. 50). On était prévenu que l'auteur avait l'intention de rétablir en grec et en hébreu la source commune de saint Mathieu et de saint Luc, mais nul ne pouvait deviner les arguments et les hypothèses moyennant lesquels cette prétendue source pourrait être reconstruite.

Il a existé, dès avant l'an 54, un livre hébreu intitulé ספר תולדות ישוע המשיח, qui avait été composé après la mort de la Vierge Marie sur des notes écrites peut-être de sa main, et qui renfermait ce que nous lisons dans *Matth.* i-ii et *Luc*, i-ii, iii 23-38, sauf, pour *Matth.* les applications de textes prophétiques, et pour *Luc* la partie de la généalogie qui ne concorde pas avec celle du premier Évangile. Ce livre, lu par saint Paul, eut une influence décisive sur la doctrine christologique de l'Apôtre. L'auteur du premier Évangile en fit des extraits assez courts. Saint Luc en retint des morceaux plus considérables : il se trouve que ce ne sont pas les mêmes parties du livre qui ont été retenues par chaque évangéliste. Saint Jean médita longuement cet Évangile de l'enfance avant d'écrire son prologue, dont chaque trait, pour ainsi dire, contient une allusion à cette source que la tradition a bientôt laissé perdre. Une version grecque complète existait pourtant encore au temps de saint Justin. C'est de là que vient l'article relatif à la conception virginale, dans les plus anciens symboles chrétiens. Les Évangiles apocryphes (Protévangile de Jacques, et autres semblables) en sont de maladroites imitations, et le pamphlet juif des *Tholedoth Ieshu* en est la caricature.

Voilà ce que M. Resch nous apprend. Mais si, par hasard, une seule de ces assertions était fondée en réalité, on doit reconnaître que la simple probabilité n'en est pas démontrée. Une discussion de détail nous entraînerait trop loin et ne paraît pas nécessaire. M. Resch n'a pas prouvé et il ne pouvait pas prouver que le titre de son prétendu livre se soit conservé dans *Matth.* i, 1. Ce titre se rapporte à la généalogie du Sauveur et ne demande pas plus à être mis en tête d'une histoire de l'enfance que d'une vie complète de Jésus. Il ne suffit pas de

retirer de *Matth.*, I-II, les applications de textes prophétiques pour qu'ils se trouvent avoir la même couleur que ceux de saint Luc, et il est d'ailleurs évident qu'un rapport intime existe entre les récits et les prophéties qui y sont annexées. Les rapprochements de textes entre les récits de l'enfance et saint Paul sont des rapprochements de mots dont plusieurs sont purement fortuits, et les autres appartiennent à ce qu'on peut appeler le langage biblique universel. M. Resch compare *Gal.* IV, 4 : ὅτε ἦλθεν τὸ Πλήρωμα τοῦ χρόνου, avec *Luc*, I, 57 (et II, 6) : ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτήν. Qu'est-ce que cela peut bien prouver, et faudra-t-il que tous les écrivains grecs qui ont employé le mot χρόνος avec πληροῦν ou ses dérivés aient lu l'Évangile de l'enfance ? Les rapports de l'Apocalypse et du quatrième Évangile avec le fameux ספר ne sont pas mieux démontrés. On croit rêver en voyant mettre l'étoile des mages en parallèle avec le Verbe-lumière ; le massacre des enfants de Bethléem avec « les ténèbres » qui « n'ont point arrêté » la lumière ; Élisabeth, Zacharie, Siméon, Anne, les mages, les bergers, avec « ceux qui ont cru au nom » du Verbe incarné ; la sagesse dont l'enfant Jésus fait preuve devant les docteurs du temple, avec « la grâce et la vérité » qui ont été données par le Christ ! Il va sans dire que M. Resch, adoptant pour *Jean* I, 13, la leçon de saint Justin, de saint Irénée et de Tertullien, considérée comme expression de la conception virginale, trouve là un rapport très frappant entre le quatrième Évangile et les récits de saint Matthieu et de saint Luc. Ce rapport serait le seul à maintenir, si le texte de saint Jean avait réellement le sens qu'on lui attribue ; mais il ne l'a pas (cf. *Revue*, I, 562-563 ; II, 158-162). Les citations ou allusions de saint Justin qui ne peuvent se référer aux Évangiles canoniques s'expliquent très facilement par l'emploi d'un apocryphe. Quant à l'article du symbole, on n'a pas besoin du ספר pour l'expliquer : il a sa racine dans nos Évangiles canoniques et la tradition qui les supporte.

Ainsi M. Resch a dépensé beaucoup d'érudition au service d'une thèse indémontrable, invraisemblable. Son livre est à lire, à cause du choix de textes qui s'y trouve, et comme un rare spécimen d'ingéniosité critique employée (ou perdue) à bonne intention. Le docte exégète croit, en effet, que son système est nécessaire pour défendre contre les rationalistes l'article du symbole concernant la naissance du Sauveur. Mais l'intérêt apologétique le mieux compris est encore celui qui ne fait violence à aucune vérité, qui ne dissimule ou ne dénature aucun fait.

10. Deux volumes importants pour la critique textuelle des Épîtres de saint Paul ont été écrits par M. B. Weiss. On trouve exposés dans le premier (*Textkritik der paulinischen Briefe. Texte und Untersuchungen*, XIV, 3. Leipzig, Hinrichs, 1896) les principes et les règles que l'auteur a suivis pour la constitution du texte. Le second (*Die paulinischen Briefe in berichtigten Text.* Leipzig, Hinrichs, 1895 ; in-8, 682 pages, 12 m. 50) renferme le texte même des Épîtres, avec un commentaire grammatical et littéral qui assure à cette publication une valeur durable. L'introduction générale pourra sembler assez incom-

plète; la discussion relative à l'authenticité des Épîtres pastorales sera jugée par beaucoup de gens insuffisante; certaines leçons du texte pourront donner lieu à contestation. Mais l'analyse et l'explication des Épîtres de saint Paul, auxquelles est jointe l'Épître aux Hébreux, sont une œuvre que tous les exégètes consulteront désormais avec profit. M. Weiss pense avec raison que les difficultés dont une nouvelle école s'autorise volontiers pour admettre des interpolations nombreuses et diverses retouches dans le texte, se dissipent lorsqu'on pénètre plus profondément dans la pensée de l'Apôtre et la suite logique de son discours.

III. Exégèse. — 1. On lit à la fin du livre de M. H. Grimme sur l'accentuation et la vocalisation de l'hébreu (*Grundzüge der hebraeischen Akzent- und Vocallehre*, Fribourg, librairie de l'Université, 1896) une dissertation substantielle sur la forme du nom divin *Iahvé*. Ce vocable divin se rencontre dans les noms propres composés sous la forme *Iahu*, à la fin du nom, sous la forme *Ieho* (et par contraction *Io*) au commencement; on trouve aussi la forme *Iah*, soit isolée, soit à la fin des noms propres composés. *Iah* est abrégé de *Iahu*, mais peut-on considérer *Iahu* (יהו) comme abrégé de *Iahvé* (יהוה), ou bien *Iahvé* serait-il une forme allongée de *Iahu*? Daprès M. Grimme, la forme *Iahu* serait primitive, parce qu'on ne peut expliquer grammaticalement la réduction de יהוה en יהו, et que la forme יהוה ne se rencontre jamais dans les noms propres. *Iahvé* serait une forme dérivée, une sorte de pluriel (*Kollektivform*), d'origine plus récente, et l'étymologie qui le rattache à la racine הוה « être » serait artificielle, le sens original de *Iahu* demeurant incertain. Ces conclusions sont rejetées par M. Ed. Kœnig (dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1897, p. 172 et suiv.). D'après M. Kœnig, יהו pourrait être une forme apocopée de יהוה, considéré comme imparfait de הוה; mais יהוה n'est pas une forme verbale, c'est une forme nominale, qu'on doit traiter comme un nom. יהוה et יהו se trouvent dans le même rapport que les noms בינה et בין, בעלה et בעל. Si la forme *Iahvé* n'est pas employée dans les noms propres, c'est que la forme *Iahu*, étant plus courte, était aussi plus commode. Ainsi *Élohim* ne s'emploie pas en composition et l'on préfère le synonyme *El*. La question est très obscure. Nos deux auteurs ne se réfutent pas précisément l'un l'autre : ils fournissent chacun une explication différente d'un fait grammatical dont la raison historique nous échappe. L'explication de M. Kœnig est plus conservatrice. Toutefois si l'on suit jusqu'au bout l'analogie de *Iahu-Iahvé* avec *El-Élohim*, on sera tenté de penser que les formes *El* et *Iahu* ont toujours été préférées à *Élohim* et *Iahvé* dans la composition des noms propres, non seulement parce qu'elles étaient plus courtes, mais encore et surtout parce qu'elles étaient plus anciennes, plus populaires que les autres.

2. Signalons comme œuvre exégétique d'un mérite non commun la version allemande de l'Ancien Testament éditée par les soins du Prof.

Kautzsch (*Die heilige Schrift des Alten Testaments*. Fribourg e. B., Mohr; 2e éd., 1896; 1012 et 219 pages). La traduction (qui comprend seulement les livres protocanoniques) est suivie de notes justificatives des corrections que l'on a cru devoir faire au texte massorétique. Ces corrections sont assez nombreuses, mais elles ne le sont pas plus qu'il ne faut. Après les notes critiques viennent des indications sur les poids et mesures, les monnaies et la chronologie des Hébreux, un tableau chronologique et synchronistique de l'histoire israélite, une histoire sommaire (en 84 pages in-4) de la composition des livres de l'Ancien Testament. Il va sans dire qu'on trouve dans cette histoire les opinions qui ont cours maintenant chez la plupart des critiques de langue allemande ou anglaise.

Un savant catholique, le chanoine Crampon avait entrepris de publier une traduction française de l'Ancien Testament d'après les textes originaux. Le premier volume a paru (*La Sainte Bible*. I. *Pentateuque*. Tournai. Desclée, 1894; gr. in-8, xxxvii-721 pages). Il contient, outre la préface générale, une introduction au Pentateuque, les introductions particulières à chaque livre, le texte de la Vulgate clémentine, la version française de l'hébreu et des notes exégétiques. Les introductions et les notes sont conçues dans le même esprit que les travaux d'exégèse les plus célèbres parmi les catholiques français. L'auteur, du reste, a eu la sagesse et la modestie de n'affecter pas un air de science transcendante. Il a pu commenter le récit de la création sans l'illustrer avec des crânes d'orthognathes et de prognathes, celui de l'exode sans y mettre la tête de Ramsès II. L'authenticité mosaïque du Pentateuque est prouvée d'après M. Vigouroux, ce qui est encore la plus sûre façon de la démontrer quand on n'a pas soi-même trouvé mieux. Pas un mot du travail accompli par l'exégèse protestante. Et cela aussi est très sage : mieux vaut l'ignorer que de le raconter sans en faire une critique sérieuse. Ce qui donne du prix à la Bible de M. Crampon, c'est la traduction faite sur l'hébreu. Cette traduction n'est pas irréprochable; elle vise à une certaine correction de style qui détruit en partie la couleur de l'original; elle s'attache trop scrupuleusement au texte massorétique; elle n'est pas toujours exacte dans les passages qui déconcertent l'apologétique vulgaire. Ainsi, dans le premier chapitre de la Genèse, on remplace le mot *firmament* par le mot *étendue* : « Dieu dit : Qu'il y ait une étendue entre les eaux... Dieu fit l'étendue... Dieu appela l'étendue ciel. » D'autres parlent de l'atmosphère en cet endroit. Ce sont d'affreux contresens, qui font un pendant convenable à l'ingénieuse fiction des jours époques. Malgré ses défauts, cette publication ne laisse pas d'avoir son utilité relative.

3. Plus scientifique est l'étude du Dr Minocchi sur les Lamentations de Jérémie (*Le lamentazioni di Geremia*. Rome, Desclée-Lefebvre, 1897; in-16, xvi-125 pages). Non seulement la traduction suit le rythme poétique de l'original; mais la critique textuelle n'est pas négligée. L'introduction est très érudite, peut-être exubérante dans

son érudition. Mais M. Minocchi sait mieux que nous ce qu'il convient de dire à ses compatriotes, et ce qu'ils ont besoin d'apprendre. Il commence par définir l'élégie, puis il parle de l'élégie en Orient, chez les Égyptiens, à Babylone, en Syrie, chez les Hébreux, dans la Bible, et du rythme de l'élégie biblique. Il observe avec raison que le rythme des Lamentations n'est pas propre à ce genre de composition et que l'élégie de David sur la mort de Saül et de Jonathas est dans un autre mètre. L'important travail de Bickell (*Kritische Bearbeitung der Klagelieder*, dans la *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes*, VIII, 102-108, 117-121; voir *Revue*, I, 192), qui aboutit aux mêmes conclusions, aurait dû être cité. L'origine des Lamentations est sérieusement discutée : la conclusion est qu'elles *peuvent* être de Jérémie et qu'il est, par conséquent, plus sage de s'en tenir à la tradition sur ce point. L'argument tiré des auteurs chrétiens qui les supposent annexées au livre de Jérémie dans le canon hébreu, n'a peut-être pas toute la force qu'on lui attribue. Ces auteurs connaissent la tradition qui comptait vingt-deux livres dans le canon et rattachait Ruth au livre des Juges, les Lamentations à Jérémie. Mais il n'est pas prouvé que la tradition d'après laquelle on comptait vingt-quatre livres, en renvoyant les Lamentations et Ruth, comme livres distincts, parmi les Hagiographes, soit moins ancienne et moins autorisée que l'autre.

4. Le commentaire du P. Cornely sur l'Épître aux Romains (*Commentarius in S. Pauli Ep. ad Romanos*. Paris, Lethielleux, 1896; in-8, 806 pages), est une œuvre très savante et très théologique, à laquelle manque un peu (et ce n'est peut-être pas sans intention), le sens de l'histoire. Les origines de l'Église romaine sont racontées dans l'introduction avec une magistrale assurance : saint Pierre l'a fondée aux environs de l'an 40. On le prouve *a priori* et *a posteriori*; on cite nombre d'auteurs catholiques qui ont bien écrit sur le sujet (en oubliant pourtant le P. de Smedt, *Dissertationes selectae in primam aetatem historiae ecclesiasticae*), à seule fin d'établir que saint Pierre occupa le siège de Rome pendant vingt-cinq ans. Du reste, le prince des apôtres était à Jérusalem en 44; il y était encore en 51, et se rendit ensuite à Antioche. Il n'était pas à Rome en 58 ou 59 quand saint Paul écrivit l'Épître aux Romains. Cette façon de *siéger* montre bien qu'il y a dans la tradition des vingt-cinq années d'épiscopat romain quelque chose de conventionnel. Autant il est certain que saint Pierre est venu à Rome et qu'il y a subi le martyre, qu'il a été le principal fondateur de l'Église romaine et la souche de l'épiscopat romain, autant il paraît clair que les vingt ans d'épiscopat correspondent à une idée plutôt qu'à un fait. Bien qu'il dise avoir consulté quelques commentateurs non catholiques seulement pour n'avoir pas l'air d'oublier quelque chose (*ne quid neglexisse videremur*), le P. Cornely en a tiré parfois assez bon parti. Le commentaire est fondé, en réalité, sur le texte grec, qui est reproduit à côté de la Vulgate. Les discussions de critique textuelle sont généralement satisfaisantes. Pour ce qui est de la doctrine,

saint Paul est mis d'accord avec Molina. Rien de plus légitime, si l'on prenait soin de déterminer avec précision la pensée de l'Apôtre, en montrant qu'il n'a pas traité directement ni ex professo les questions particulières et subtiles qui ont été discutées depuis par les théologiens. Cette distinction pourrait mettre un peu plus de jour dans les développements passablement touffus et confus du commentaire théologique.

C'est encore un commentaire théologique, mais de proportions beaucoup plus modestes, que celui du Dr Padovani sur les Épîtres à Tite, à Philémon et aux Hébreux (*In S. Pauli epistolas ad Titum, Philemonem et Hebraeos commentarius*. Crémone, et Paris, Lethielleux, 1896; in-8, 360 pages). Ici les commentateurs non catholiques sont entièrement passés sous silence. L'ouvrage est destiné aux séminaires, principalement aux séminaires d'Italie. Le commentaire est fait sur la Vulgate, mais en ayant égard au texte grec, et résume avec méthode et clarté les travaux catholiques anciens et modernes sur les mêmes Épîtres (du moins, ceux qui n'ont pas été écrits en allemand). On trouve, pag. 52, une citation de Renan, très édifiante, à côté d'une citation d'Érasme. La citation de Renan est pourvue d'une référence, mais je n'en suis pas moins à me demander comment elle a pu arriver là, et aussi pourquoi elle y est venue.

5. Certaines parties importantes du commentaire de Meyer sur le Nouveau Testament ont, au cours de l'année 1896 et de la présente année, été rééditées ou plutôt ont subi une nouvelle refonte : les Épîtres aux Colossiens, à Philémon, aux Éphésiens, aux Philippiens, commentées par E. Haupt; l'Épître aux Hébreux, commentée par B. Weiss; les Épîtres de saint Pierre et de saint Jude, commentées par E. Kühl; l'Apocalypse, commentée par W. Bousset (*Die Gefangenschaftsbriefe*; in-8, 104, 212, 259, 193 pages; 10 m. — *Der Brief an die Hebräer*; in-8, 371 pages; 5 m. 40. — *Die Briefe Petri und Judae*; in-8, 462 pages ; 6 m. — *Die Offenbarung Johannis*; in-8, vi-527 pages; 8 m. Gœttingue, Wandenhoek et Ruprecht).

L'origine des quatre Épîtres de saint Paul est parfaitement discutée et judicieusement défendue par M. Haupt. Le caractère particulier des doctrines combattues par saint Paul dans l'Épître aux Colossiens est bien analysé : conceptions syncrétistes dont le fond était juif et où l'on voulait faire une place au Christ, sorte de gnose avant la gnose. Le problème de l'Épître aux Éphésiens est posé en termes très nets : si le titre est primitif, l'Épître n'est pas authentique; mais le titre est-il primitif, et s'il ne l'est pas, comment expliquer son existence? Marcion, Tertullien, Origène ne lisaient pas les mots ἐν Ἐφέσῳ après τοῖς οὖσιν dans *Eph.*, I, 1. Quelques manuscrits anciens ne les ont pas non plus. Il faut pourtant que la lettre ait eu des destinaires. On n'écrit pas « aux saints qui sont... et fidèles en Jésus-Christ ». D'autre part, s'il y avait eu un nom de lieu dans l'exemplaire original, on ne voit pas pourquoi il aurait été retiré. M. Haupt s'arrête à l'hypothèse fort acceptable

d'une lettre destinée à un groupe d'églises d'Asie que saint Paul n'avait pas fondées lui-même ni visitées. L'exemplaire original confié à Tychicus avait un blanc après τοῖς οὖσιν. Le nom des églises particulières devait être ajouté dans la copie qui serait prise pour chacune d'elles. Les chrétiens d'Éphèse, à qui la lettre n'était pas destinée, en auraient pris une copie, lorsque Tychicus passa chez eux, en remplissant le blanc par ἐν Ἐφέσῳ. De là viendrait la tradition commune sur la destination de l'Épître, Éphèse ayant fourni ce qu'on pourrait appeler le texte canonique de ce document. Cependant Tychicus aurait laissé dans la dernière église visitée par lui, avant d'arriver à Colosses, c'est-à-dire aux chrétiens de Laodicée, l'exemplaire original. De là, viendraient les copies où il n'y a aucun nom de lieu dans la suscription. C'est de cette Épître qu'il serait question dans *Col.* IV, 16, et Marcion n'aurait pas mal deviné, ou il aurait été assez bien informé, en l'intitulant πρὸς Λαοδικεῖς. L'hypothèse est ingénieuse, et si elle est un peu compliquée, on doit avouer qu'une complication de ce genre est nécessaire pour expliquer l'état de la tradition. Nous ne pouvons suivre l'auteur dans sa discussion très détaillée du style et des idées de l'Épître. La conclusion est qu'on n'en peut tirer aucune objection décisive contre son authenticité. L'Épître aux Éphésiens se présente au critique dans les mêmes conditions que l'Épître aux Colossiens. Il faut les accepter toutes les deux ensemble ou contester que l'une et l'autre aient pu être écrites par saint Paul. M. Haupt, qui se prononce en faveur de l'authenticité, croit que ces deux lettres, ainsi que l'Épître aux Philippiens, ont été écrites de Césarée, non de Rome. Les trois Épîtres représenteraient le travail de la pensée de l'Apôtre durant les loisirs de sa captivité. Le transformation du style a suivi l'évolution des idées. M. Haupt défend contre Clemen et Voelter l'unité de l'Épître aux Philippiens. Son commentaire des quatre Épîtres est très exact et très nourri. Certaines parties sont tout à fait remarquables, par exemple, celui de *Phil.*, II, 6 et suiv., un des passages les plus difficiles de saint Paul, et qui, sainement interprété, comme il l'est par notre auteur, ne fournit aucune base à la doctrine de la *kenose*, si chère à certains théologiens protestants.

6. Tout a été dit sur l'origine de l'Épître aux Hébreux. M. Weiss expose de façon sommaire et complète l'état de la tradition, discute les témoignages pour et contre l'attribution de l'Épître à saint Paul, ainsi que les arguments internes, la valeur du titre traditionnel, πρὸς Ἑβραίους, la date de la composition. Avec l'ancienne tradition de l'Église romaine et l'universalité des critiques protestants, il soutient que l'Épître aux Hébreux n'est pas de saint Paul; il écarte les divers noms qu'on a proposés, Apollos, Clément, Silvanus, et considère au moins comme probable l'attribution à Barnabé, vu l'autorité particulière qui s'attache au témoignage de Tertullien, et l'insuffisance des objections que divers critiques ont soulevées contre cette attribution (cf. *Bulletin critique* 1894, p. 362-363). L'Épître, car il s'agit d'une

véritable Épître, non d'un traité qu'on aurait transformé en lettre, ou d'un écrit sans destination particulière, aurait été adressée réellement à des Hébreux, c'est-à-dire à des Juifs convertis, aux chrétiens de Palestine, à l'Église de Jérusalem. Ce dernier point a été fort discuté en ces derniers temps ; mais l'hypothèse de M. Weiss, qui a l'avantage d'être l'interprétation exacte du titre traditionnel, donnée fort ancienne, comparable, pour la valeur historique, à l'indication de Tertullien touchant la personne de l'auteur, est peut-être la combinaison qui présente le moins de difficultés. L'auteur aurait écrit vers l'an 66. Ici encore il y a eu contestation, certains critiques renvoyant la composition après l'an 70 et même jusqu'à la persécution de Domitien ou au temps de Trajan. M. Weiss pense que l'auteur, dans ses raisonnements sur le caractère de l'ancienne alliance et le caractère typologique du culte juif, n'aurait pu faire abstraction de la ruine du temple et de la cessation des sacrifices. Dans la liste bibliographique qui termine l'introduction, aucun ouvrage français n'est cité : il y avait lieu de mentionner la *Théologie de l'Épître aux Hébreux*, de Ménegoz (Paris, 1894). Inutile d'insister sur les mérites du commentaire. M. B. Weiss est connu depuis longtemps, en Allemagne et ailleurs, comme un maître dans l'exégèse du Nouveau Testament.

7. Si l'on met de côté un plaidoyer partial et suranné contre la venue de saint Pierre à Rome, le travail de M. Kühl sur les Épîtres de saint Pierre et de saint Jude est digne des mêmes éloges que les précédents. Ce n'est pas que plusieurs conclusions de l'introduction ne soient encore très discutables : ainsi la dépendance de l'Épître aux Romains à l'égard de la première Épître de saint Pierre (saint Paul n'en conviendra jamais), et la composition de celle-ci vers l'an 54, à Babylone; la distinction de deux morceaux dans la seconde Épître, l'un (I, III), lettre authentique de saint Pierre, antérieure à l'Épître de saint Jude, et l'autre (II), interpolé d'après saint Jude dans la lettre authentique. Les questions d'origine sont ici très obscures. On lit M. Kühl avec intérêt, mais ses arguments ne semblent pas décisifs. Au moins a-t-il défendu de son mieux l'authenticité des trois Épîtres, et, pour la deuxième de Pierre, il n'a vu le salut que dans une coupure, la dépendance du chapitre II à l'égard de saint Jude lui paraissant certaine. La nécessité de l'opération serait justifiée par le rapport de ce chapitre avec le contexte. Il est bien vrai que la lettre a plus d'unité quand le second chapitre est enlevé ; seulement il n'est pas évident que le développement contenu dans ce chapitre soit incompatible avec le reste, et si les choses s'étaient passées comme le veut M. Kühl, il en résulterait un préjugé défavorable à l'authenticité du tout. On peut dire que la critique n'a pas encore fait la lumière sur les points touchés par le savant commentateur. A propos du péché des anges (*Jud.* 6), il y aurait eu lieu de citer les *Secrets d'Hénoch* (slave ; voir *Revue*, I, 34) et non seulement le livre (éthiopien) d'Hénoch, auquel saint Jude fait plus loin un emprunt textuel. Le péché des anges con-

siste en ce qu'ils n'ont pas gardé leur place, et ce qui est dit des villes coupables, ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας, ne peut guère s'appliquer à eux : n'est-il pas bien subtil de présenter les filles de l'humanité comme ἑτέρα σάρξ par rapport aux fils de Dieu, et les anges qui allèrent à Sodome comme ἑτέρα σάρξ par rapport aux habitants de l'endroit ? Bien que saint Jude ait connu l'histoire du mariage des anges avec des femmes, puisqu'il cite un livre où elle est racontée tout au long, le rapprochement qu'il fait entre les anges coupables et les habitants de Sodome vise la notion générale de rébellion et de péché, non la nature particulière des fautes. Le souvenir des esprits célestes qui se sont unis à des femmes reste à l'arrière-plan, tout en servant, jusqu'à un certain point, de transition implicite à l'exemple de Sodome. Il est peu vraisemblable que l'auteur ait en vue le seul fait indiqué dans *Gen.*, XIX, 5 et non l'état de mœurs que ce fait laisse entrevoir. A côté de la citation d'Hénoch, M. Kühl aurait pu signaler le texte grec de ce livre, qui a été découvert, il y a quelques années, par M. Bouriant.

8. L'Apocalypse de saint Jean, pour des raisons diverses, a toujours été regardée comme un livre difficile à interpréter. M. Bousset en est lui-même convaincu, et cette circonstance ne l'a pas détourné, non seulement de commenter ce livre, mais de le commenter d'une façon originale. L'introduction, très développée (elle comprend 208 pages), est aussi très instructive. On y trouve d'abord des considérations générales sur la littérature apocalyptique, avec des indications bibliographiques sur les documents de cette littérature et les travaux critiques dont ils ont été l'objet. L'idée que les apocalypses sont fondées sur une sorte de tradition commune et assez consistante paraît devoir être admise. M. Bousset ajoute que les sources de cette tradition coulent ailleurs que dans l'Ancien Testament et la littérature juive, et, ce disant, il a soulevé un problème plus spécieux peut-être que réel. Ce que M. Bousset appelle l'explication *hagadique* des anciennes prophéties a fourni beaucoup d'éléments aux tableaux apocalyptiques : ainsi les traits par lesquels Daniel décrit la fin d'Antiochus Épiphane et qu'on ne sait comment expliquer sont imités d'Isaïe annonçant la retraite de Sennachérib (Cf. *Dan.*, XI, 40-45 ; *Is.* XXXVII, 6-9, 33-38). Il ne faut donc pas trop se presser de recourir aux traditions chaldéenne ou persane pour expliquer tel ou tel détail dont la provenance ne se laisse pas reconnaître au premier coup d'œil.

Après cette vue générale sur la littérature apocalyptique, vient l'histoire de l'Apocalypse johannique dans la tradition chrétienne ; et cette histoire est prolongée jusqu'à nos jours, où l'on a posé une question à laquelle n'avaient pas songé les anciens, même ceux qui ont émis sur le livre un jugement défavorable : L'Apocalypse est-elle un livre juif ou un livre chrétien ? Le témoignage de saint Irénée paraît à M. Bousset d'une importance très secondaire. On insiste, dit-il, sur la continuité de la chaîne : Jean-Polycarpe ou Papias-Irénée ; et on ne tient pas compte des choses extraordinaires que disent les *anciens*, intermé-

diaires entre Jean et Irénée; va-t-on croire que la clef du nombre de la Bête, 666, est le mot *Lateinos*? Mais il est facile de répondre que les anciens ont déjà pu se tromper sur la signification réelle de certains passages, sans que leur témoignage touchant l'origine johannique de l'Apocalypse perde pour cela de sa valeur. M. Bousset a oublié de dire que les fragments, conservés en syriaque, du livre de saint Hippolyte contre Caïus, qui attribuait l'Apocalypse à Cérinthe, se trouvent dans le commentaire de Denys Bar-Tsalibi, où J. Gwynn les a pris pour les publier. Ce commentaire existe encore et n'est pas connu seulement par le témoignage de Bar-Hebraeus.

Qui donc a écrit l'Apocalypse? L'auteur se désigne lui-même par le nom de Jean, serviteur du Christ. Il n'est pas évident qu'il se donne comme apôtre, et même la façon dont il parle (XXI, 14) des douze apôtres de l'Agneau ferait plutôt supposer qu'il n'était pas l'un d'entre eux. Il se donne surtout comme prophète. M. Bousset considère la pseudonymie comme une loi du genre apocalyptique, et il cite à l'appui de cette règle, Daniel, les apocalypses d'Esdras (IV *Esdr.*), de Baruch, etc. D'après lui, le personnage de Jean pourrait avoir été aussi emprunté. Et pourtant le savant critique reconnaît avec beaucoup de loyauté que l'auteur de l'Apocalypse se sent lui-même prophète et a pu, par conséquent, n'éprouver pas le besoin de se couvrir d'une autre autorité que celle de l'Esprit qui était en lui. C'est donc pousser bien loin le scepticisme que de ne pas admettre l'authenticité d'un livre qui a paru sous le nom d'un personnage connu, dans le milieu où ce personnage avait vécu et même vivait encore. Car l'auteur de l'Apocalypse se donne pour Jean d'Éphèse, le personnage qu'on sait avoir été le maître de Polycarpe et de Papias, et le livre a réellement paru dans les Églises d'Asie auxquelles il est adressé. La question d'authenticité est donc aussi claire que possible; s'il reste une question obscure, c'est la question d'identité.

Y a-t-il eu deux Jean à Éphèse, Jean l'Apôtre et Jean l'Ancien? S'il y a eu deux Jean, faut-il répartir entre eux les écrits johanniques? Et s'il n'y a eu qu'un Jean, est-ce le fils de Zébédée, ou bien un disciple du Seigneur qui n'avait pas appartenu au collège apostolique? Les critiques ont émis là-dessus des opinions très diverses. M. Bousset reprend l'examen des témoignages, en commençant par le fameux texte de Papias rapporté par Eusèbe (*Hist. eccl.* III, 39). Le nom de Jean revient deux fois dans cette citation, d'abord dans une liste d'apôtres dont Papias a connu l'enseignement par des intermédiaires, puis associé au nom d'Aristion, avec le surnom d'*Ancien* (ὁ πρεσβύτερος) et la qualité de disciple. Papias parle d'Aristion et de Jean l'Ancien comme étant ses contemporains. Qu'il les ait connus personnellement, le passage cité par Eusèbe ne le prouve pas : cependant Eusèbe lui-même, qui avait lu le livre entier, l'affirme, et saint Irénée dit que Papias avait été auditeur de Jean. Il a donc été auditeur de Jean l'Ancien; mais il ne dit rien qui autorise à admettre la venue de deux Jean en Asie-

Mineure. Saint Irénée lui-même ne connaît qu'un Jean, auteur de l'Évangile, des Épîtres et de l'Apocalypse, maître de Polycarpe et de Papias, qui à vécu à Éphèse jusqu'au temps de Trajan. Le plus ancien auteur qui parle de deux Jean est saint Denys d'Alexandrie (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI-26) et il ne parle pas ainsi d'après une tradition : polémisant contre l'Apocalypse, il dit que ce livre pourrait bien avoir été composé par un autre que l'apôtre Jean, vu qu'il existe à Éphèse deux monuments commémoratifs auxquels le nom de Jean est rattaché. Eusèbe, combinant l'hypothèse de Denys avec le témoignage de Papias, conclut à l'existence des deux Jean. L'hypothèse n'en est pas plus solide, car l'existence des deux monuments peut s'expliquer de bien des manières, et saint Jérôme, qui pourtant suit Eusèbe, dit lui-même (*De viris*, 9) : « Nonnulli putant duas memorias ejusdem Johannis evangelistae esse. » Il semble que la tradition authentique des Églises d'Asie ne connaissait qu'un seul Jean. Et M. Bousset part de là pour soutenir que ce Jean n'était pas l'apôtre fils de Zébédée. Papias, dit-il, a eu pour maître un disciple, non un apôtre. Irénée lui-même ne donne pas positivement à l'auteur du quatrième Évangile le titre d'apôtre, et, s'il l'a identifié au fils de Zébédée, comme l'a fait saint Justin en parlant de l'Apocalypse, c'est par suite d'une confusion, facile à expliquer, entre deux personnages homonymes, comme il est arrivé pour les deux Philippe, l'apôtre et le diacre. Mais l'auteur du quatrième Évangile ne se présente-t-il pas et n'a-t-il pas toujours été regardé comme un apôtre ? M. Bousset cite et discute la curieuse notice que fournit la lettre de Polycrate d'Éphèse au pape Victor (Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 24) : Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον φορήσας, καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος. L'évangéliste n'est pas qualifié d'apôtre, mais seulement de maître, et si l'on ne peut croire qu'il ait porté les insignes de grand-prêtre juif, du moins semble-t-il qu'il ait dû appartenir à une famille sacerdotale. Or, continue M. Bousset, le disciple préféré, dont le témoignage garantit le quatrième Évangile, ne se présente pas lui-même comme étant fils de Zébédée et apôtre galiléen ; il reproduit une tradition hiérosolymitaine de la vie de Jésus et n'a pas de souvenirs personnels touchant la prédication galiléenne ; il s'intéresse aux disciples en général plutôt qu'aux Douze ; il était connu du grand-prêtre (*Jean*, XVIII, 15, 16), peut-être même son parent (car γνωστός peut avoir ce sens, et la formule ὁ γνωστὸς τοῦ ἀρχιερέως paraît l'indiquer). Ce dernier trait ne conviendrait nullement à un pêcheur de Galilée, et l'on abuse du droit d'exégèse en supposant que le fils de Zébédée pouvait être connu *chez* le grand-prêtre, pour y avoir apporté du poisson (!). Enfin le disciple bien-aimé se trouvait au pied de la croix, et la tradition synoptique suppose que tous les apôtres galiléens s'étaient enfuis. Il demeurait à Jérusalem et put recueillir chez lui la mère de Jésus ; c'était un prêtre ; il est allé à Éphèse ; c'est lui qui est Jean *le Prêtre*, qui a eu pour disciples Papias et Polycarpe ; c'est de son nom que se recommandent les écrits johan-

niques. Papias savait ou croyait savoir que les deux fils de Zébédée, Jean aussi bien que Jacques, avaient souffert le martyre en Palestine.

La thèse de M. Bousset a ses côtés faibles : le témoignage de Polycrate, du moment qu'on ne peut le prendre à la lettre, n'a plus de signification déterminable. Il paraît bien que saint Irénée a identifié le maître de Papias avec l'apôtre Jean, et saint Irénée est ici une autorité sérieuse. D'autre part, il y a le témoignage de Papias, qui paraît vraiment n'avoir été en relations directes qu'avec un disciple nommé Jean, et avoir écrit que l'apôtre Jean avait été martyrisé par les Juifs, comme son frère. Qui nous rendra le livre de Papias! Ce que dit M. Bousset des rapports qui existent entre l'Apocalypse et le quatrième Évangile, avec les Épîtres johanniques, est tout à fait satisfaisant : la différence des sujets n'exclut pas une certaine communion d'idées, même de style. L'analyse critique de ces livres ne fournit aucune objection décisive contre l'unité d'auteur.

Bien instructive est l'histoire de l'interprétation de l'Apocalypse. Cette histoire est fort compliquée. Il faut la lire dans M. Bousset, qui l'a bien résumée et jugée. A propos de Joachim de Flore, on aurait pu citer un travail très remarquable de Renan (*Joachim de Flore et l'Évangile éternel*, dans les *Nouvelles études d'histoire religieuse*, 217-322). M. Bousset reconnaît avec beaucoup de franchise que ce sont les commentateurs catholiques, notamment des Jésuites, qui, vers la fin du XVIe siècle et le commencement du XVIIe, alors que l'exégèse protestante s'égarait dans des interprétations extravagantes, inaugurèrent l'explication historique de l'Apocalypse : tandis que les protestants s'amusent à prouver que le Pape est l'Antéchrist, le jésuite Ribeira accorde que la Babylone de l'Apocalypse est bien Rome ; mais il trouve que l'auteur n'a eu en vue que son propre temps et la fin du monde ; et le jésuite Mariana ne fait pas difficulté de reconnaître dans la tête du dragon qui a été blessée à mort et qui en revient (*Ap.* XIII, 3) la croyance populaire au retour de Néron. « Si quis meliora attulerit gratias ago », disait ce commentateur. Il n'avait pas inventé cette explication, car Victorin de Petau dit positivement que l'Antéchrist qui doit venir à la fin des temps n'est pas autre que Néron, et Victorin suivait une tradition plus ancienne. L'abus que les critiques modernes ont pu faire de cette idée n'est donc pas une raison pour leur en attribuer et reprocher la paternité. Mais si les apologistes qui leur font ce reproche ignorent ou croient devoir ignorer la tradition, M. Bousset n'est pas non plus très au courant de ce qui se passe dans l'Église catholique, lorsqu'il écrit, jugeant d'après le livre de Chauffard (*L'Apocalypse et son interprétation*, I), que l'exégèse la plus fantastique y règne et que Joachim de Flore y a encore des disciples. Il me souvient aussi d'avoir entendu jadis un professeur de grand séminaire qui retrouvait dans l'Apocalypse le concile du Vatican, le grand pape et le grand roi : le grand pape était Pie IX, car il régnait encore en ce temps-là ; le grand roi

était..... un prince qui n'a jamais porté la couronne. Mais on ne doit pas juger d'une situation générale par des singularités. Il serait plus vrai de dire que l'Apocalypse est un livre peu connu et peu étudié parmi nous, parce que, Bossuet n'ayant pas réussi à nous le rendre fort intelligible, on renonce presque à le comprendre et à s'en occuper. Rien n'est moins fondé que ce préjugé : c'est cela qu'il fallait nous reprocher.

On sait que, dans ces derniers temps, plusieurs critiques ont voulu reconnaître dans l'Apocalypse une ou plusieurs sources d'origine juive, avec un ou plusieurs rédacteurs chrétiens. M. Bousset maintient, certainement à bon droit, l'unité de la composition littéraire, mais il n'exclut pas l'usage de documents écrits dont l'auteur se serait inspiré sans les reproduire servilement ; il admet surtout, avec Gunkel (*Schöpfung und Chaos*, 1894), l'influence d'une tradition apocalyptique dont les origines se confondent presque avec celles de l'humanité. On ne peut pas remonter plus haut. Seulement on aurait besoin de tenir tous les anneaux d'une chaîne si longue. Expliquer directement l'Apocalypse par les vieux mythes chaldéens et autres est chose impossible. M. Bousset l'a bien compris, et il verse beaucoup d'eau dans le vin de M. Gunkel. Il y a de vieilles traditions, de vieux mythes, qui se sont conservés en se transformant parmi les Juifs monothéistes ; le cadre en est demeuré, quand le sens primitif avait disparu ; certains tableaux extraordinaires de l'Apocalypse viennent de là. Ces traditions n'étaient pas sans avoir exercé déjà quelque influence sur les anciens prophètes et elles trouvaient ainsi dans les textes un point d'attache qui leur permit de se perpétuer à côté des prophéties et de trouver leur expression dernière dans la littérature apocalyptique. Réduite à ces proportions, la thèse paraît soutenable : l'art chaldéen a fourni à Ézéchiel des éléments pour sa description des chérubins ; de tout temps les prophètes ont emprunté des images aux légendes populaires ; les auteurs d'apocalypses ont bien pu les imiter et puiser d'autant plus largement à cette source que leur genre comportait plus de symboles et d'éléments descriptifs. La conception du tableau reste spécifiquement juive et chrétienne ; certaines couleurs, certains traits peuvent être de provenance exotique. Autre chose pourtant est la possibilité, même la probabilité d'une thèse ou d'un principe, autre chose est l'application. Accordons que le dragon vienne de loin, de très loin, que son prototype soit l'antique Tiamat, contre laquelle Marduk a soutenu un combat si triomphant. Peut-être est-ce le seul rapprochement qui mérite d'être pris en considération, car les autres qu'on propose se rapportent à certains traits de l'Apocalypse dont on voit pas l'origine, mais dont on voit moins encore l'analogie avec les mythes présentés pour leur faire pendant ; on va jusqu'à inventer des mythes pour rendre compte de ce qu'on trouve dans l'Apocalypse, et vraiment cela n'est plus de jeu. Prenons donc Tiamat et le dragon. Le dragon de l'Apocalypse était déjà dans Daniel. Le dragon de Daniel était aussi, à

ce qu'il semble, dans Job. Le dragon de Job vient des croyances populaires israélites. Le dragon des croyances populaires israélites vient plus ou moins directement de Chaldée. Ce que l'on peut savoir du dragon chaldéen servira-t-il beaucoup à l'interprétation de l'Apocalypse? L'Apocalypse et déjà même Daniel ne puisent pas dans la tradition populaire, mais dans une tradition exégétique. Cela est vrai surtout de l'Apocalypse, où l'on peut dire que tous les éléments eschatologiques (ou interprétés comme tels) des anciennes prophéties ont trouvé leur écho. Certes il y a une tradition apocalyptique où il faut chercher la véritable clef pour l'interprétation de notre Apocalypse; mais cette tradition n'est pas réellement fondée sur les souvenirs lointains des vieilles mythologies; elle est fondée dans l'ensemble sur les textes prophétiques anciens, sur les éléments symboliques contenus dans Isaïe, Zacharie, Ézéchiel, Daniel; elle a grandi par le travail de la pensée juive depuis le temps des Machabées, et elle s'est éclairée d'un jour nouveau par l'inspiration chrétienne. M. Bousset a très bien vu dans le détail ce que l'Apocalypse doit aux anciennes prophéties : on peut s'étonner qu'il n'ait pas reconnu à ce signe la vraie tradition apocalyptique, auprès de laquelle toutes les données de la mythologie comparée n'offrent guère qu'un intérêt de curiosité. Il a raison de soutenir que l'Apocalypse représente plusieurs couches traditionnelles dont l'apport est jusqu'à un certain point reconnaissable; mais ces couches, telles qu'elles nous apparaissent dans l'Apocalypse, appartiennent toutes au symbolisme juif et chrétien. Les rapprochements mythologiques n'ont leur raison d'être que pour expliquer l'origine lointaine de certaines particularités du symbolisme juif. Pour tout dire en un mot, ce qui importe le plus au commentateur de l'Apocalypse est de bien saisir le rapport de ce livre avec la tradition eschatologique de l'Ancien Testament et avec le développement de cette tradition dans l'exégèse juive et chrétienne.

L'Apocalypse n'a pas été écrite avant l'an 70. Elle traite du conflit qui se produit ou va se produire entre le christianisme, complètement détaché du judaïsme, et l'empire romain. La date de sa composition ne peut pas être placée avant le règne de Domitien. Ici M. Bousset rencontre la donnée traditionnelle formulée d'abord par saint Irénée; il croit toutefois qu'on pourrait descendre jusqu'au temps de Trajan; du moins regarde-t-il comme certain que la perspective immédiate de l'Apocalypse est la grande lutte qui s'ouvre par la persécution de Domitien et se continue par celle de Trajan. L'Apocalypse est un livre spécifiquement chrétien, écrit tout entier pour des chrétiens, en vue de ranimer leur courage par la description vive des espérances chrétiennes, telles que les a conçues un prophète chrétien, né dans le judaïsme, versé dans la tradition juive, entièrement détaché du judaïsme par l'amour de Jésus. L'Apocalypse n'est pas une fiction littéraire. L'auteur a eu des visions et les décrit. M. Bousset fait à cet égard une distinction fort juste entre la substance des visions et la mise en

œuvre. Le livre est fort habilement conçu et n'a pas été écrit dans une extase. Les visions sont racontées, et le travail de la composition littéraire ne se confond pas avec la contemplation qui en fournit la matière. Que les éléments traditionnels aient pu entrer déjà dans les visions et n'appartenir pas nécessairement à la mise en œuvre, c'est ce qu'il n'y a pas lieu de contester. M. Bousset dit que la chose est possible; il aurait pu dire qu'elle est a priori vraisemblable. Le cadre et l'appareil imaginaires des visions se construisent avec des éléments préexistants. Rien d'étonnant à ce que les visions de saint Jean aient pris forme dans les symboles avec lesquels l'avait familiarisé la connaissance des anciens prophètes et de la tradition apocalyptique.

Il faut mettre un terme à ce compte rendu. M. Bousset donne des renseignements exacts et complets sur la critique du texte de l'Apocalypse, en étudie avec soin la langue et montre qu'elle est apparentée avec celle des autres écrits johanniques. Son commentaire est sobre, clair, judicieux. Je regrette de ne pouvoir discuter en détail certaines interprétations. Le livre est à lire pour quiconque est persuadé que l'Apocalypse a dû être écrite en vue d'être comprise par ses premiers lecteurs, et croit l'entendre suffisamment en la comprenant comme eux. Ainsi envisagée l'Apocalypse est un des plus beaux livres qui soient dans la Bible; et derrière le sens historique, déterminé, fini, on entrevoit l'espérance infinie qu'il recouvre et qui le dépasse.

IV. Histoire évangélique. — La nouvelle vie de Jésus, publiée par M. Albert Réville (*Jésus de Nazareth*; Paris, Fischbacher, 1897; deux in-8, x-500 et 522 pages), est une œuvre de science que domine une conception systématique, rationaliste et antitraditionnelle de l'histoire évangélique; c'est le fruit de sérieuses recherches critiques, et d'un parti pris qui recompose l'histoire en dépit des témoignages les plus clairs et les plus certains. L'ouvrage est annoncé comme une rectification de Renan, dont la méthode, nous dit-on, n'aurait pas été assez sévère, et qui aurait manqué de fermeté dans l'appréciation des documents. Peut-être le reproche est-il motivé, mais pas dans le sens de M. Réville, qui semble confondre l'exactitude de la méthode avec la rigueur apparente des conclusions, et la certitude des faits avec la forme tranchante des jugements. Renan s'était montré assez réservé dans les questions de date et d'authenticité des Évangiles, prédisant que l'avenir lui donnerait raison, et qu'on trouverait un jour exagérées les affirmations de Baur et de ses disciples. Il ne se trompait pas, et M. Réville a mal pris son temps pour rééditer au moins en partie ces affirmations, dans le moment où Harnack déclare que les opinions de l'école de Tubingue ne tiennent plus debout et s'arrête à des vues fort analogues à celles que Renan avait formulées, mais plus rapprochées encore de la tradition.

Un abrégé savant de l'histoire israélite depuis les origines jusqu'au temps de Jésus-Christ sert d'introduction à l'histoire évangélique.

Bien que ce préambule ait sa raison d'être, il aurait pu être plus court si l'auteur n'avait pas tenu à exposer sa façon de concevoir tout le développement religieux d'Israël et ne s'était cru obligé de combattre ici ou là, un peu partout, les opinions traditionnelles. Les vues de M. Réville n'ont rien de particulièrement nouveau; elles représentent assez bien l'état de la critique de l'Ancien Testament dans l'école rationaliste, il y a quinze ou vingt ans. Le ton de la polémique est quelque peu maussade et irritant. On se demande où le critique négatif va chercher la belle assurance qu'il déploie dans la solution des problèmes les plus compliqués, et l'on s'aperçoit qu'elle est associée à une vue partielle et inconsciemment partiale des choses. On a remarqué souvent la tendance des théologiens à réformer l'histoire au gré de leurs formules. M. Réville aussi a sa conception de Dieu, de la religion, du Christ : c'est cela qui doit être vrai, et il y fera venir les deux Testaments. On est ravi d'apprendre que Iahvé, le dieu du Sinaï, n'avait pas de compagne et ne souffrait pas que ses protégés adorassent d'autres dieux, parce que « son caractère était sévère comme celui de la région où il régnait »; que l'arche était l'endroit où « Iahvé, *quand il venait sur la terre*, aimait à résider »; que « la tradition catholique a sanctionné » l'autorité de la Sibylle « dans ce *Dies irae* qui est un des hymnes les plus chantés ». Par un abus véritable d'érudition, M. Réville cite le texte ancien de la strophe, puis le texte avec la modification qui avait été introduite dans les liturgies gallicanes du siècle dernier, pour écarter la Sibylle, et il observe, avec un contentement visible, que l'adoption de la liturgie romaine a remis la tradition dans ses droits. Il est persuadé sans doute que ces pauvres catholiques sont encore assez naïfs pour croire à la Sibylle et qu'ils sont obligés d'y croire. Double illusion.

Vient ensuite la discussion des sources de l'histoire évangélique. M. Réville admet un proto-Marc, source commune des trois Synoptiques, et un recueil de discours où auraient puisé les rédacteurs du premier et du troisième Évangile. L'existence du proto-Marc est au moins douteuse, et il est pareillement contestable que les « discours du Seigneur », dont Papias attribue la rédaction à l'apôtre Matthieu, n'aient pas été renfermés dans un cadre historique. Il est bien difficile de soutenir que les Synoptiques n'ont été composés qu'entre 98 et 117 : le « timide » Renan plaçait Marc vers l'an 75, Matthieu vers 85, Luc vers 95; et l'on sait que Harnack remonte encore plus haut d'une dizaine d'années pour chaque Évangile. La date de 140 pour l'Évangile de saint Jean est certainement trop tardive. On s'oblige à nier, contre toute vraisemblance, que saint Justin ait fait usage de cet Évangile, et à négliger des données traditionnelles qui ne sont pas dépourvues de valeur historique. Malgré une précaution oratoire qui pourrait faire illusion au lecteur, M. Réville interprète d'après Philon le prologue de saint Jean : tout, sauf la matière chaotique, a été fait par le Logos; il y a deux sortes d'hommes, ceux qui ont naturellement affinité avec

le Logos et s'unissent à lui, ceux qui sont naturellement réfractaires à son action et qui le repoussent. Où sont les preuves de ces deux opinions?

Après ces préambules, qui occupent les trois quarts du premier volume, M. Réville aborde le sujet principal de son étude, la vie de Jésus, et il passe en revue successivement les préliminaires de l'histoire évangélique, l'Évangile de Galilée, le rôle messianique de Jésus, la passion, la résurrection. Une argumentation très dogmatique de forme et d'esprit, mais constamment dirigée contre les dogmes traditionnels se mêle partout à l'observation critique et à l'exposé historique. Beaucoup de conjectures très douteuses ou certainement fausses sont trop souvent présentées au lecteur sans la sauvegarde du « peut-être » que Renan jugeait si utile aux exégètes. On nous dit que les mages étaient censés des « savants de premier ordre », comme si l'évangéliste n'avait pas songé surtout à des chefs orientaux apportant le tribut au roi messianique, selon qu'il est écrit en *Is.*, LX, 3-6, et *Ps.*, LXII, 10; et on ne trouve rien de mieux pour expliquer cette histoire des mages qu'une « rencontre d'étrangers notables et instruits qui auraient exprimé de l'admiration à l'ouïe des envolées religieuses où l'âme mystique du jeune villageois (au cours des paisibles années de Nazareth) s'élançait déjà comme un aiglon dans l'azur ». L'hypothèse est touchante, et le style en est beau; mais on ne nous reconduit pas seulement jusqu'à Baur et jusqu'à Strauss, on veut nous ramener jusqu'à Paulus, le critique perspicace qui expliquait la présence de Moïse et d'Élie sur la montagne de la transfiguration par le passage de deux étrangers liant conversation avec Jésus au lever du jour. Cette exégèse-là florissait en Allemagne au commencement du siècle, et c'est le cas de dire avec l'Ecclésiaste : « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil ». M. Réville place la mort du Sauveur en l'an 29 ou 30 de notre ère, et pourtant il veut que Jésus soit né seulement après la mort d'Hérode (4 av. J.-C.), comme s'il fallait presser l'indication vague du troisième Évangile : « Jésus avait environ trente ans quand il commença à prêcher », afin de mettre saint Luc en contradiction avec lui-même? N'est-il pas arbitraire d'admettre que Jésus se rendit à Jérusalem avec ses parents à l'âge de douze ans, mais qu'il n'y alla plus quand il eut atteint l'âge d'homme; de rejeter absolument le cadre chronologique du quatrième Évangile et de présenter le dernier voyage à Jérusalem comme un fait tout nouveau dans la carrière de Jésus, une démarche tentée par lui à seule fin d'être reconnu comme Messie dans la capitale de la Judée? Est-il bien nécessaire que l'enseignement parabolique ait été préparé par des expériences aussi précises et immédiates que celle des commères de Nazareth, dont l'une avait perdu une drachme et racontait joyeusement aux autres comment elle avait fait pour la retrouver; et doit-on croire vraiment qu'on a vu « passer un jour » à Nazareth « l'homme qui avait mis tout son avoir dans l'acquisition d'une perle de la plus belle eau, dont il faisait admirer la finesse et la valeur »? Est-il bien certain que le récit très som-

maire de la tentation dans Marc soit le « thème primitif sur lequel ensuite a travaillé l'imagination des pieux croyants », et n'est-ce pas plutôt l'indication abrégée d'une tradition que les deux autres évangélistes reproduisent intégralement? Saint Luc, en disant que le démon vaincu laissa Jésus « pour un temps », a-t-il réellement voulu dire que le Sauveur fut souvent tenté de la même manière, et n'a-t-il pas plutôt songé aux circonstances préliminaires de la passion et à l'agonie, comme retour de l'ennemi (*Luc*, XXII, 3, 34, 40)? N'est-ce pas pratiquer dans l'Évangile une véritable interpolation que de supposer au fond de la prédication galiléenne le « sentiment du péché », comme si jamais le Christ avait parlé, ne fût-ce qu'indirectement, d'une « défectuosité congénitale affectant le pouvoir et le vouloir du bien »? Il y a plus d'une nuance entre la pauvreté en esprit, recommandée dans le Discours sur la montagne, et la théorie luthérienne ou calviniste du péché, même séparée du dogme de la chute et du péché originel, dont M. Réville ne veut pas, et que son Christ n'a pas enseigné. Est-il bien sûr que la conception du royaume de Dieu ou royaume des cieux ait été purement morale, n'ayant pas d'autre objet que la conversion du monde, et n'est-ce pas moderniser inconsciemment la prédication évangélique, substituer un idéal philosophique et abstrait à des espérances beaucoup plus positives, transformer le Christ historique en un rationaliste du XIXe siècle, que de nous le présenter comme « le prophète de la religion de l'homme en soi »? Une telle formule pourra éblouir quelques esprits hantés par ce même idéal de religion humaine, tout disposés à adorer l'humain en prétextant que c'est le divin, ravis de proclamer humain ce qui leur agrée, et qui s'imaginent volontiers que Jésus a été ce qui leur paraît le meilleur : au point de vue historique, l'opinion adoptée par M. Réville est un des plus remarquables contresens dont l'exégèse des Évangiles ait jamais été enrichie. Où voit-on que Jésus ait voulu seulement fonder une religion, organiser la conversion du monde? L'idée que le Christ, en prenant le nom de « Fils de l'homme », se donnerait comme organe de l'humanité pure, est un vrai mythe rationaliste : il est trop clair que, dans la mesure où Jésus lui-même a usé de ce titre, et dans la mesure beaucoup plus large où la rédaction dernière des Évangiles nous le présente, c'est un nom messianique dont le rapport avec le livre de Daniel et la conception eschatologique du royaume de Dieu ne peut pas être contesté. Toute l'argumentation de M. Réville contre les discours apocalyptiques du Sauveur et la notion proprement messianique et eschatologique du royaume des cieux est fondée sur la persuasion que Jésus n'a pas *dû* tenir les propos et avoir l'idée dont il s'agit. Ce n'est pas en ces termes que la question se pose pour l'historien. Arguer de l'arianisme contre l'authenticité du passage (*Marc*, XIII, 32) : « Le Fils ne connaît ni le jour ni l'heure » (du grand jugement), est oublier que le texte est déjà cité par saint Irénée et Origène, et que ni le mot « Père » ni le mot « Fils » n'ont en cet endroit un sens métaphysique. Les syllogismes les plus subtils ne feront pas

que les invitations, si pressantes et si multipliées, à se préparer pour l'avènement du royaume céleste soient un simple appel à la conscience et une exhortation à entrer dans « le royaume invisible des âmes ». Après avoir lu l'Évangile sans parti pris, on ne croira pas que, dans la pensée de Jésus, le royaume de Dieu, purement spirituel, devait se constituer sans lui, après sa mort ; que cette mort était pour lui la fin de son rôle messianique, et que l'idée de la résurrection lui fut absolument étrangère ; que, dans la dernière cène, en disant : « Ceci est mon corps, Ceci est mon sang », il exprimait l'espérance de n'être pas oublié et « faisait son testament », lisez : légnait son souvenir à ses disciples, « comme un voyageur qui part pour un voyage dont il ne sait s'il reviendra » ; qu'il entretenait en même temps la pensée de quitter Jérusalem, s'il le pouvait, de se séparer provisoirement des apôtres, de les rejoindre ensuite, et, qui sait ? de commencer avec eux ce que saint Paul a entrepris quelques années plus tard, l'évangélisation des Gentils ; que le rendez-vous en Galilée ait été donné dans cette prévision, de telle sorte que les disciples, par une méprise singulière, auraient attendu en Galilée le Sauveur ressuscité, parce qu'il avait manifesté l'intention d'y retourner pour éviter la mort ; que la réponse de Jésus à Caïphe : « A présent vous verrez le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel », signifie « le triomphe définitif de l'homme, de la religion humaine, de la conscience humaine, sur toutes les puissances de l'erreur et du mal ». M. Réville a voulu un Christ qui ne fût pas celui de la théologie, et il l'a fait comme il le voulait ; mais son Christ n'est pas celui de l'histoire.

Il serait assez inutile de discuter par le menu l'interprétation donnée par M. Réville aux récits de la résurrection. Sa façon de comprendre le rapport des deux premiers Évangiles n'a aucune chance de vérité. Il suppose que la finale primitive de Marc était identique pour le fond à celle de Matthieu, mais plus courte, et qu'elle fut supprimée de bonne heure, parce qu'on la jugeait insuffisante. Or il paraît bien évident que le rédacteur du premier Evangile perd le fil de Marc à l'endroit même où s'arrête le texte des plus anciens manuscrits (*Marc*, XVI, 8), et qu'il a résumé dans un tableau qui porte sa marque personnelle les traditions à lui connues sur la résurrection. Rien donc ne prouve que l'apparition du Christ sur la montagne soit l'apparition galiléenne qui est annoncée dans le second Evangile. M. Réville, tout heureux de trouver dans la montagne de Matthieu l'endroit où le Sauveur aurait eu l'intention de rejoindre les Apôtres, après s'être dérobé à ses persécuteurs, n'a pas vu le rapport idéal qui existe, dans le premier Evangile, entre la montagne du Discours, la montagne de la Transfiguration, et la montagne de la Résurrection. La montagne du Discours n'est pas seulement un sommet déterminé dans la chaîne qui s'étend à l'ouest du lac de Tibériade : c'est le Sinaï de l'Évangile, un endroit convenable pour y proclamer la grande charte du royaume des cieux. La montagne de la Transfiguration peut être identifiée au Thabor ou à

l'Hermon : c'est avant tout, pour l'évangéliste, le piédestal sur lequel Jésus a paru dans sa gloire. De même, on peut dire que la montagne de la Résurrection est l'un des endroits où les disciples ont vu leur maître ressuscité : c'est encore et surtout le lieu idéal où Jésus glorifié décrète la fondation de son Église et pourvoit à la conversion du monde. Toutes les instructions du Sauveur, toutes les impressions des disciples sont résumées dans cette finale du premier Évangile, et il ne paraît pas nécessaire d'admettre que la montagne avait été indiquée d'avance. L'évangéliste n'a fait que spécialiser l'indication du rendez-vous en Galilée, qu'il trouvait dans Marc, et l'adapter à la scène grandiose où il a concentré le témoignage de la résurrection. L'apparition visée par saint Marc est bien plutôt, comme le croit Harnack, celle de la pêche miraculeuse, qui était la première, peut-être la seule, dans l'Évangile de Pierre (où il n'est pas dit précisément que le lac de Tibériade soit proche de Jérusalem : M. Réville n'a pas vu que l'auteur commence par renvoyer les apôtres chacun chez eux), et que le quatrième Évangile raconte, après avoir reproduit les données de la tradition hiérosolymitaine exploitée déjà par saint Luc. S'il y a lieu de distinguer les deux traditions, M. Réville n'y a pas bien réussi. C'est prendre une peine assez inutile que de montrer comment nos corps sont faits pour les conditions de leur existence terrestre ; mais on veut prouver que la résurrection d'un mort est chose impossible. M. Réville croit encore nécessaire d'argumenter longuement contre l'hypothèse d'une mort apparente, d'un évanouissement sur la croix, qui aurait été suivi de guérison. Sa pensée se meut dans un monde d'idées qui n'est plus tout à fait le nôtre. Avec son parti pris de tout expliquer, il a voulu définir la nature des apparitions racontées par saint Paul et les évangélistes : tâche qui, à raison même de l'objet, et dans l'état des documents, ne peut guère être assumée par l'historien et le critique. Une analyse attentive des sources permet, jusqu'à un certain point, de reconstituer le développement psychologique de la foi à la résurrection chez les disciples. De ce côté la vraie critique a encore des progrès à faire. Tout n'est pas dit quand on a gratuitement supposé que les chefs du sanhédrin avaient fait enlever le corps de Jésus, et que les femmes et les disciples, surexcités, troublés, dominés par leurs souvenirs, eurent ensuite des extases où ils pensèrent voir le Maître ressuscité. C'est rendre un compte par trop sommaire de faits qui échappent en grande partie à la critique, soulever autant de difficultés qu'on s'imagine en résoudre (M. Réville a oublié d'expliquer pourquoi les chefs du sanhédrin ne dirent pas ce qu'ils avaient fait du cadavre, lorsque les apôtres se mirent à prêcher dans Jérusalem la résurrection de Jésus), et laisser de côté les données positives, assez complètes et variées, que fournissent, soit directement, soit par voie de rapprochement, les textes où la foi apostolique s'est décrite elle-même.

Paris.

(*A suivre.*) JACQUES SIMON.

CHRONIQUE
DE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

OUVRAGES GÉNÉRAUX

I. L'événement de ces derniers mois a été la publication du volume de M. Adolf Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, I, Die Chronologie der Litteratur bis Irenaeus nebst einleitenden Untersuchungen*, Leipzig, Hinrichs, 1897 ; xv-732 pp. in-8 ; prix : 25 Mk. Dans ma première chronique (*Revue* I, 94), j'ai signalé le grand ouvrage entrepris par M. Harnack. Après nous avoir donné en 1893 un inventaire exact des matériaux et des sources de l'histoire littéraire, il entame avec ce volume la deuxième partie. Dans une troisième, il présentera un tableau de l'évolution de la littérature chrétienne.

Déjà un autre collaborateur de cette *Revue* a présenté le présent volume à nos lecteurs et en a fait ressortir l'intérêt pour les études bibliques. Mais on peut signaler d'autres nouveautés. Tout d'abord, M. H. réhabilite Eusèbe et fait des données de cet historien comme la charpente de son travail. Depuis quelque temps, Eusèbe avait une mauvaise presse. Plus d'un philologue s'était rappelé les dures paroles de Scaliger : « Nullus est auctor qui leuiore studio et maiore securitate iudicii lectorum scripserit ». Le jugement de M. Harnack se rapproche bien plus de celui de M. Duchesne : « La critique de l'évêque de Césarée n'est pas inattaquable ; il a quelquefois accepté des documents suspects ou présenté des interprétations inexactes ; mais dans l'ensemble les qualités l'emportent de beaucoup sur les défauts » (*Orig. chrét.*, I, vi). M. H. qui, comme nous le verrons, a soumis à une critique systématique les données chronologiques d'Eusèbe, leur accorde aussi une sincérité, sinon une exactitude, absolue. Nous voilà loin des falsifications intentionnelles et méthodiques qu'on croyait découvrir encore dernièrement (par exemple M. C. Trieber, *Hermes*, XXIX [1894], n° 1). D'autre part, M. H. a mêlé souvent avec adresse à ses discussions des théories qui ne seront pas admises par tout le monde. Ses déductions sur la liste des évêques de Rome se trouvent ainsi amalgamées à une théorie de l'origine de l'épiscopat « monarchique ». Mais c'est à chaque lecteur qu'il appartient de contrôler et de reprendre sur les points particuliers les recherches de l'auteur. Voici une idée générale de l'ouvrage.

Il est divisé en deux livres : 1° Recherches préliminaires ; 2° La

littérature jusqu'à Irénée. Dans le premier livre, M. H. pose les bases de son travail. Le nom d'Eusèbe est le centre de ses études. M. H. distingue deux séries de renseignements dans l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe : les listes épiscopales et les autres données chronologiques. Il s'efforce d'abord d'établir la valeur et la nature de celles-ci. Le principe général est le suivant : Eusèbe prend pour cadre chronologique la liste des successions impériales et, sauf exceptions rares et explicables, ne connaît pas d'autre principe. Cette règle ne s'applique pas seulement aux énonciations chronologiques précises, mais à des indications plus vagues. Elles se rapportent au dernier prince dont l'avènement a été mentionné. Ainsi les événements ne sont pas présentés dans un ordre qui les unisse les uns par rapport aux autres ; ils ne sont pas mis davantage en relation avec les listes épiscopales : ces dernières listes forment une série entièrement distincte. Enfin à l'intérieur de chaque règne, Eusèbe ne cherche à établir aucune succession chronologique. La date de l'année ne se rencontre qu'exceptionnellement. Comme on le voit, l'ordonnance de l'Histoire ecclésiastique est fort simple : l'auteur a procédé par grandes masses, encadrées dans les fastes impériaux, méthode d'une grande prudence et qui permettait de laisser intacts les problèmes délicats ou insolubles. La Chronique d'Eusèbe présente des renseignements qui concernent indirectement l'histoire littéraire, à savoir les listes épiscopales et l'indication des persécutions et des martyrs ; et des données directes sur les maîtres et les écrivains, sur les controverses dogmatiques et les hérésies (p. 27). M. H. relève toutes celles-ci au nombre de 34. A l'exception de notions relatives à Basilides, Justin, Clément et peut-être Irénée, elles ne reposent pas sur une chronographie antérieure, mais sur le dépouillement personnel entrepris par Eusèbe et d'après lequel il a écrit successivement sa Chronique et son Histoire ecclésiastique. Elles valent donc ce que vaut chacune de leurs sources. Mais nous sommes vis-à-vis d'Eusèbe dans la situation la plus favorable. Il nous transmet fidèlement ses renseignements, sans en troubler la sincérité par de maladroits efforts de conciliation, sans en modifier arbitrairement la nature par un système préconçu (pp. 37 et 45). La Chronique est, pour ses données d'histoire ecclésiastique, comme la table thématique de l'Histoire (pp. 52 et 54). Quand on se sert de la Chronique on ne doit pas oublier d'ailleurs que bien des événements étaient assignés à un règne sans date plus précise. Saint Jérôme a complètement modifié l'aspect de l'original en marquant partout des dates en chiffres ; la version arménienne l'a mieux conservé, mais nous ne pouvons savoir aujourd'hui dans quelle mesure. Cependant, en général, on trouve dans la Chronique, classés d'après l'année du règne, les événements qui dans l'Histoire ecclésiastique sont classés seulement d'après le règne (p. 63).

On peut s'étonner qu'Eusèbe ait adopté pour ses travaux des jalons profanes et négligé ceux que lui fournissaient les successions épisco-

pales. L'idée dominante d'Eusèbe est celle des διαδοχαὶ τῶν ἱερῶν ἀποστόλων. Par là, il n'entend pas seulement les successions épiscopales mais les générations de tous ceux ὅσοι κατὰ γενεὰν ἑκάστην ἀγράφως ἢ καὶ διὰ συγγραμμάτων τὸν θεῖον ἐπρέσβευσαν λόγον (praef. 1). La continuité des dynasties épiscopales n'est qu'une partie de cet ensemble de témoins qui de génération en génération se transmettent le dépôt sacré. Un autre motif a dû guider Eusèbe. La tendance apologétique de son œuvre n'est pas discutable. En particulier M. H. l'a signalée dans la Chronique. Eusèbe y indique nommément ses sources dans tous les passages qui touchent aux rapports de l'Église et de l'État ; ce sont presque toujours des autorités païennes ou de celles dont les païens pouvaient le moins récuser le témoignage, comme Josèphe (p. 35 et n. 14). Ne serait-ce pas dans le même esprit qu'il avait classé ses notes par années impériales ? Comme il voulait, surtout dans la Chronique, montrer les titres historiques du christianisme, les concordances avec l'histoire profane en rendaient la vérification plus facile et plus éclatante.

Dans le chapitre consacré aux listes épiscopales, M. H. commence par placer les documents sous les yeux du lecteur : 1° les listes de la Chronique d'après les versions arménienne et latine mises en regard, et d'après la version syriaque, telle que la représentent Denys de Telmahar et l'Epitome publiée par Rœdiger ; 2° les listes de l'Histoire ecclésiastique ; 3° les listes romaine, antiochienne, alexandrine et hiérosolymitaine des documents postérieurs à Eusèbe. Puis il étudie ces listes en elles-mêmes. Dans son travail sur la liste romaine, il est parti des conclusions données par Lightfoot pour les compléter ou les corriger. Un résultat acquis grâce au savant anglais est l'identité de la liste suivie par Eusèbe dans la Chronique et dans l'Histoire ecclésiastique (p. 113). La liste romaine et la liste alexandrine proviennent de la même source, qui n'est autre que la chronographie de Jules Africain (p. 123). Après la première année d'Éliogabale, Eusèbe dans l'Histoire ecclésiastique ne connaît plus les années impériales des évêques de Rome et d'Alexandrie, sauf pour saint Denys d'Alexandrie, dont il avait spécialement étudié la vie. Si donc on trouve des dates dans la Chronique pour la période postérieure, elles reposent sur les recherches personnelles d'Eusèbe (p. 127). La liste connue d'Irénée, d'Epiphane, de Jules Africain et d'Eusèbe, d'Hyppolyte et du catalogue libérien, avait pris naissance à Rome sous le pontificat de Soter (pp. 188 et 192). Cette liste comportait quelques renseignements historiques sommaires et était un embryon de chronique. M. H. la restitue (p. 191). M. H. conclut que l'épiscopat monarchique a commencé avec Anicet (p. 193). L'état de la liste alexandrine n'est pas meilleur, au contraire. Sur l'origine et la valeur des renseignements qui concernent les dix premiers évêques, nous ne savons rien et ne saurons peut-être jamais rien (p. 206). La liste de Jérusalem présente encore plus de difficultés à cause du grand nombre de noms.

La deuxième partie du volume est consacrée aux ouvrages pris iso-

lément. M. H. les a classés en ouvrages à date certaine et ouvrages à date douteuse. Il est impossible de résumer cette série de petites dissertations. Il vaut mieux y renvoyer le lecteur. Mais, comme il peut être utile de connaître les conclusions de M. H., j'en donne ici le résumé d'après le tableau qu'il en a dressé lui-même à la fin de son livre. Les indications relatives au Nouveau Testament ont été déjà signalées dans cette *Revue* (II [1897], 444); elles ne seront pas répétées ci-dessous.

93-95 (96-97?). Première lettre de Clément. — Sous Trajan, sinon plus tôt, en tout cas pas plus tard que 130, évangile des Égyptiens. — Vraisemblablement vers la fin du règne de Trajan, mort d'Ignace d'Antioche à Rome (110-117; peut-être, mais pas vraisemblablement, quelques années plus tard); peu avant, les sept lettres d'Ignace et celle de Polycarpe. — Sept. 111 au commencement de 113, lettre de Pline à Trajan au sujet des chrétiens. — Vers 100-130 (140), *Kerygma Petri*. — Vers 110 (100)-130, évangile de Pierre. — Au temps d'Hadrien vraisemblablement, la prophétesse Ammia et le prophète Quadratus. — Vers 120-140 (110-160), Apocalypse de Pierre. — Vers 120-170, *Acta Pauli*. — Vraisemblablement en 124-125, écrit d'Hadrien à Minicius sur les chrétiens. — 125-126, Apologie de Quadratus (la date n'est pas sûre). — Vers 125, naissance de Polycarpe. — Vers 125-130, naissance de Florinus. — 130-131, lettre de Barnabé. — Vers 133, conversion de Justin (pas tout à fait certain); vers 135, il est à Éphèse. — 134, Lettre d'Hadrien à Servianus sur les chrétiens. — 133-134 ou vers cette époque, Basilides à Alexandrie; vers ce temps ou un peu plus tôt, Satornil à Antioche. — Au temps d'Hygin (136-140 d'après les plus anciennes listes), Valentin et Cerdon viennent à Rome. — 135-136, Marc, premier évêque gentilichrétien à Aelia (Jérusalem). — 131-160 environ, Didache, dans la recension du ms. de Jérusalem. — Vers 135-160, activité de l'hérétique Valentin, principalement à Rome. — 138-139, arrivée à Rome de Marcion. — Vers 140, le pasteur d'Hermas dans sa forme actuelle; une partie des morceaux est plus ancienne, peut-être de 20 à 25 ans. — 138-161 (peut-être 138-147), Apologie d'Aristides. — Vers 140 peut-être, le dialogue d'Ariston de Pella; mais sa composition est certaine dans les limites 135-170. — 141-142, commencement de l'enseignement de Justin. — Pas bien avant 142 (difficilement vers 135), naissance d'Irénée. — 144, Marcion fonde une église séparée, sous l'influence du syrien Cerdon qui vivait alors à Rome. — Vers 145-160, Papias écrit son interprétation des discours du Seigneur. — Vers 145-185, les disciples de Valentin, Ptolémée, Héracléon, etc., et Marc le gnostique. — Vers 140-150, origine probable du symbole des apôtres. — Vers 140-180, sources des Constitutions apostoliques.

Peu après 150 (152-153?), Apologie de Justin, précédemment le Syntagma; pas beaucoup plus tard, discours de Tatien; vers cette époque, pleine prospérité des communautés hérétiques. — Vers 150,

Primus, évêque de Corinthe; voyage d'Hégésippe en Occident et à Rome. — 154 au plus tard, voyage de Polycarpe à Rome, au temps d'Anicet. — 11 juillet 154, naissance de Bardesanes, mort en 222. — 23 février 155, mort de Polycarpe; lettre de l'église de Smyrne à ce sujet. — Entre 155 et 160, dialogue de Justin avec Tryphon. — Sous Anicet, voyage à Rome de Marcelline la carpocratienne. — 157 (156), Montan en Phrygie avec Maximilla et Priscilla. — Deuxième moitié du règne d'Antonin ou sous Marc-Aurèle, Isidore, fils de Basilides. — Entre 161 et 169, Apologie de Miltiades, et, vers cette époque, sa polémique contre le Montanisme; pas avant 160 et probablement pas après 170, Actes de Paul et de Thècle; à la même époque, Passion de Carpus, Papylus et Agathoniké. — 163-167 (peut-être 165), martyre de Justin. — 166, Soter, évêque de Rome (jusqu'à 174), envoie à Corinthe la 2e lettre de Clément. — Au temps de Marc-Aurèle, l'hérétique Apelles, dont les écrits ne sont pas antérieurs à 170 et le colloque avec Rhodon est encore plus récent. — Vers cette époque, les Aloges. — 166-167 ou 167-168, proconsulat de Sergius Paulus, sous lequel Sagaris de Laodicée est martyrisé; Méliton de Sardes écrit sur la Pâque; vers le même temps, probablement, Apollinaire de Hiérapolis. — De 160 à 175 environ, deuxième lettre de Pierre. — Vers 150-180, Justin (?) *De Resurrectione*. — Vers 170, Lettres de Denys de Corinthe; vers ce temps, mort de Puplius d'Athènes; Quadratus lui succède. — 169-176 (177-180?), Apologie de Méliton. — Vers 170, Bardesanes. — 172 probablement, Apologie d'Apollinaire; γράμματα contre la nouvelle prophétie. — 172, rupture de Tatien avec l'église; il se retire en Syrie et compose le Diatessaron, s'il n'a pas été écrit entre 160 et 170; Cassianus. — Mort de Montan; persécution des Montanistes. — 174-189, Eleuthère à Rome; de son temps, Hégésippe écrit ses Mémorables. — 176 à 180, Celse contre les chrétiens. — 177-180 (177), *Supplicatio* d'Athénagore. — 177-178, persécution en Gaule; mort de Pothin à Lyon. — 178-179, lettre des chrétiens de Lyon; Irénée envoyé à Rome. — 179, mort de Maximilla. — Vers 180, mort d'Apollinaire et de Méliton. — Sous Commode, ou quelques années plus tôt, Rhodon, l'élève de Tatien. — 17 juillet 180, martyrs de Scilli. — Entre 180 et 185, martyre d'Apollonius à Rome. — Pas avant mars 181-182, mort de l'évêque d'Antioche, Théophile; les livres à Autolycus ne sont pas antérieurs et peuvent même être descendus jusqu'à 190. — Entre 181 et 189, Irénée écrit son grand ouvrage; vers ce temps Modestus et Musanus. — 188-189, Démétrius, évêque d'Alexandrie, jusqu'à 231-232. — 189, Victor, évêque de Rome, jusqu'en 198. — 190-191, conflit de la Pâque; lettres de Victor de Rome; vers ce temps, excommunication du prêtre romain Florinus; Blastus. — 192, l'anonyme antimontaniste. — Vers 190-200, correspondance apocryphe de Paul avec les Corinthiens. — 197, Apollonius écrit contre les Montanistes; vers ce temps ou un peu plus tard, Sérapion d'Antioche écrit contre lui. — 180-210, l'hérétique Hermogènes. — Vers 180-240, Oratio ad

Graecos : en ce temps ou même plus tard, lettre à Diognète. — Avant 180, évangile gnostique de Thomas; mais les récits de l'Enfance, qui portent le nom d'un Thomas, sont postérieurs.

Deuxième siècle ou commencement du IIIe s., évangile gnostique de Philippe. — Deuxième moitié du IIe s. ou commencement du IIIe s., actes gnostiques de Thomas. — Sous Caracalla ou Héliogabale, Apologie syrienne faussement attribuée à Méliton. — Avant Origène, peut-être avant Irénée, rédaction chrétienne principale des Testaments juifs des XII patriarches; cette rédaction ne peut être antérieure au milieu du IIe s. — Vraisemblablement au IIe s., l'Ascension d'Isaïe qui est jointe au récit juif de la mort d'Isaïe; mais pas encore la *Visio Apocalyptica*. — Avant Clément d'Alexandrie, les « Traditions » de Matthias. — Sans doute pas avant 180, mais pas plus tard que le commencement du IIIe s., l'Évangile des Ébionites. — Au IIe siècle, la lettre pseudo-paulinienne aux Alexandrins. — La lettre latine aux Laodicéens, que nous avons, est peut-être de la deuxième moitié du IIe s. — Très vraisemblablement vers le milieu du IIIe s., les Actes de Pierre. — Les poésies sibyllines chrétiennes appartiennent très vraisemblablement au dernier tiers du IIIe s. — Après Origène et avant le milieu du IVe s., la forme actuelle du Protévangile de Jacques; la partie relative à la naissance de Jésus (apocryphe de Joseph) est peut-être du IIe s.; celle qui concerne la jeunesse de Marie a dû être composée peu avant Origène; la partie consacrée à Zacharie est postérieure à Origène dans sa forme actuelle. — Il n'y a pas d'Actes chrétiens de Pilate au IIe s.

Une table des dates certaines des listes épiscopales de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem jusqu'à la grande persécution et un index alphabétique un peu court terminent le volume.

Paris.

(*A suivre.*) PAUL LEJAY.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

ÉTUDE

SUR LA DÉCADENCE DU RITE GREC

DANS L'ITALIE MÉRIDIONALE A LA FIN DU XVIe SIÈCLE[1]

La longue persistance de la langue et des traditions liturgiques grecques dans l'Italie méridionale est un fait aujourd'hui bien connu. Près de trois siècles après la chute de la domination byzantine, en plein XIVe siècle, il reste encore sur bien des points des églises fidèles au rite ancien[2]. Il n'en restait plus guère, semble-t-il, vers la fin du XVe, lorsque le triomphe des Turcs dans la péninsule des Balkans fit refluer sur l'Italie, et en particulier sur les provinces méridionales, de nombreux fugitifs, venus surtout de l'Albanie. Ces colonies albanaises, éparses en Sicile et en Calabre, donnent au rite grec une vie nouvelle. Est-ce à dire qu'à partir du XVIe siècle, la liturgie grecque ne soit plus en usage que dans les paroisses albanaises? De nombreux documents, utilisés par Rodotà dans son histoire du rite grec en Italie, nous montrent, au contraire, cette liturgie encore très vivante dans plusieurs villes de la Calabre et de la terre d'Otrante, à Reggio, à Brindisi, à Nardo, à Otrante, et dans d'autres localités moins importantes, dont la population se rat-

1. Mémoire lu au IVe congrès scientifique international des catholiques.

2. Voir dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. IV, mes « notes sur la conservation du rite grec dans la Calabre et dans la terre d'Otrante au XIVe siècle. »

tache certainement par une descendance anthentique aux Grecs italo-byzantins du haut moyen âge.

Les documents, auxquels je fais allusion, appartiennent surtout aux dernières années du XVIe siècle. A cette époque, en effet, les évêques stimulés par le zèle réformateur du Saint-Siège, visitent régulièrement leurs diocèses, et les actes de ces visites sont une source de précieux renseignements. C'est aussi le moment où la papauté se préoccupe avec un soin tout particulier du sort des Grecs catholiques et spécialement de ceux d'Italie.

Grégoire XIII fonde à Rome en 1577 le collège des Grecs, destiné à former, pour les pays de rite grec, des prêtres d'élite, aussi recommandables par leur science que par leur fidélité au Saint-Siège [1]. C'est en 1579 qu'est promulguée la réforme des monastères basiliens d'Italie. Les cardinaux Sirleto et Santoro, qui furent les premiers organisateurs du collège des Grecs, et les protecteurs de l'ordre de Saint-Basile, ont eu des rapports fréquents avec les Grecs de l'Italie méridionale ; ils ont veillé sur eux, ils ont dû maintes fois les défendre contre l'hostilité ou la méfiance des Latins. De quel secours pourraient être les papiers de Sirleto et de Santoro, pour étudier l'état du rite grec de l'Italie méridionale, à la fin du XVIe siècle, on le comprend sans peine.

J'ai trouvé à Naples, dans la bibliothèque Brancaccienne un manuscrit intitulé « Miscellanea de riti specialmente greci » [2], qui appartient précisément à la collection des papiers du cardinal Santoro, archevêque de Santa-Severina. En tête se trouve une liste de monastères basiliens, qui avait été donnée par Santoro à Sirleto. Après la mort de Sirleto, son secrétaire la rendit à l'archevêque de Santa-Severina : c'est ce qu'indique une note, qui précède

1. Rodota, *Rito greco*, t. III, p. 151.
2. Le manuscrit est coté I. B. 6.

la liste. La suite du manuscrit contient : 1° plusieurs rapports adressés au cardinal Santoro, en 1572, en 1580, etc., sur les Grecs des provinces méridionales ; 2° les extraits de certains traités contre les erreurs des Grecs. Il y a aussi quelques documents isolés, qui n'ont aucun rapport avec l'Italie méridionale, par exemple, au fol. 13, une relation sur la confrérie des Grecs de Sainte-Anne d'Ancône ; ailleurs (fol. 67) une relation sur l'état du rite grec dans l'île de Candie, alors soumise aux Vénitiens (la relation a été envoyée au cardinal Santoro en 1586) ; un rapport sur les erreurs des Grecs de Malte, adressé au Saint-Office en 1575 (fol. 210), etc.

Le cardinal Santoro (1532-1602) était un des hommes les plus importants du Sacré-Collège à la fin du XVIe siècle. Créé cardinal par Pie V en 1570, l'archevêque de Santa-Severina fut membre de la congrégation du Saint-Office, et premier directeur du collège des Grecs en 1577. C'est en 1585 qu'il succède à Sirleto, comme protecteur de l'ordre réformé de Saint-Basile [1]. La même année, d'après Rodotà, il préside la congrégation instituée pour la direction des rites orientaux. Il est chargé par Clément VIII en 1595 de rédiger une instruction pour les Italo-Grecs [2].

L'intérêt de notre manuscrit, c'est de nous montrer précisément la source principale des informations de Santoro.

Je voudrais, au moyen de ces documents, et en m'aidant du livre de Rodotà, chercher à déterminer ce que nous pouvons savoir, actuellement, sur l'état du rite grec dans l'Italie méridionale, au moment même où il va disparaître. Comment pouvait-il subsister au milieu des difficultés que

1. Rodota, t. III, p. 153 ; t. II, p. 171. Cf. l'histoire du monastère de Carbone — dont le cardinal fut abbé commendataire, — par Paul-Émile Santoro, archevêque d'Urbino (Rome, 1601).

2. Rodota, t. I, p. 395 ; t. III, p. 144.

lui créait, chaque jour, l'hostilité des Latins? Comment le clergé grec pouvait-il encore se recruter ? Dans quelles régions la résistance à l'assimilation liturgique latine fut-elle la plus longue et la plus tenace? On ne peut répondre à ces différentes questions qu'en distinguant nettement les éléments très variés, dont se compose la population de rite grec. Dans cette recherche, je laisserai de côté la Sicile qui demanderait une étude toute spéciale, et je m'occuperai particulièrement de la Calabre et de la terre d'Otrante.

Mettons d'abord à part les villages albanais qui s'étaient fondés depuis la seconde moitié du xve siècle. La séparation est d'autant plus facile que ces émigrés albanais parlent une langue toute spéciale et conservent leurs coutumes locales. Ils n'ont de commun avec les Grecs que la langue *liturgique*. D'ailleurs, ils ont choisi de préférence, pour y fonder leurs villages, des territoires déserts ou abandonnés, des domaines d'abbayes restés en friche, situés le plus souvent sur des hauteurs isolées, ou parfois dans des vallées reculées ou peu accessibles [1]. Ils veulent vivre à part, et ne point se mêler aux anciens habitants, qui paraisssent peu disposés, d'ailleurs, à les bien accueillir. — Un premier groupe se trouve sur les côtes de l'Adriatique, entre les Abruzzes et le Gargano (Campomarino, Chieuti) ou sur les limites extrêmes de la Pouille, près de Melfi ; quelques-uns, dans le diocèse de Bénévent. Ces Albanais, perdus au milieu d'un pays qui avait toujours été latin, étaient un objet d'étonnement et de scandale pour le clergé indigène, qui dénonçait leurs usages comme contraires aux mœurs chrétiennes et à la pureté de la foi. De cette hostilité la trace est manifeste dans les actes du synode provincial tenu à Bénévent en 1567, au

1. Rodota, t. III, p. 50.

sujet des coutumes et des abus des Grecs albanais, et dont notre manuscrit donne de longs extraits[1]. Les membres du synode ne condamnent pas seulement certaines coutumes suspectes, comme celle de l'incinération des cadavres ; ils semblent envelopper dans une censure générale tous les usages liturgiques, qui n'étaient pas ceux de l'église latine. D'ailleurs, les villages albanais de cette région devaient être les premiers à perdre le rite grec : il disparaît des diocèses de Bénévent et de Larino avant la fin du XVIIe siècle[2].

D'autres Albanais s'étaient établis dans la terre d'Otrante : ils y formaient huit villages distincts, à la fin du XVIe siècle[3]. Mais les plus nombreux se répandirent en Calabre, sur les hauteurs qui dominent le golfe de Tarente et la mer Ionienne, d'abord dans la région comprise entre le Sinni et le Crati, puis sur les collines qui encadrent la vallée du Crati, depuis Cosenza jusqu'à la mer. Mentionnons les villages de Lungro, Fermo, Spezzano, situés au sud de Castrovillari ; puis, toute une série de villages couronnant les hauteurs entre Bisignano et Rossano : Santa Sofia d'Epiro, San Demetrio, San Cosimo, etc. Dans toute cette région, sauf à Rossano, le rite grec avait depuis longtemps disparu. A Rossano, il s'était maintenu jusqu'à l'époque même de l'arrivée des Albanais. Dans les environs de la vieille cité archiépiscopale se trouvaient encore les deux célèbres abbayes basiliennes de Sainte-Marie du Patir et de Saint-Adrien. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que les Albanais fondèrent un de leurs principaux villages sur les terres de l'abbaye de Saint-Adrien, dont ils devinrent les tenanciers[4].

Vers la fin du XVIe siècle, ces villages albanais donnent

1. Fol. 212. Cf. Rodota, t. III, p. 64.
2. Rodota, t. III, p. 64. 93.
3. E. Aar, *Studi storici in terra d'Otranto*, p. 133 et n. 54.
4. Rodota, t. II, p. 194.

fort à faire aux évêques latins, dont ils dépendent. Isolés au milieu d'une population indigène, qui ne comprend pas leur langue, suspects au clergé latin, et aux grands propriétaires dont ils cultivent les terres, les Albanais ont eu besoin, dès le début, de la protection spéciale du Saint-Siège, encouragé d'ailleurs par l'empereur Charles-Quint. Le pape Paul III, en 1536, s'adressant aux quatre évêques latins de Cassano, Bisignano, Rossano et Anglona-Tursi, leur interdit sous les peines les plus sévères d'inquiéter les Albanais dans la pratique de leur liturgie spéciale [1]. Mais bientôt les Latins réussissent à les rendre suspects au Pape : Pie IV, tout en maintenant la défense de porter atteinte au rite grec, soumet les prêtres des paroisses albanaises à une étroite surveillance de la part des évêques latins (1564). Or, les Albanais forts de leurs privilèges antérieurs, se refusaient à reconnaître la juridiction de l'ordinaire latin et accueillaient, au contraire, avec empressement, les évêques orientaux de passage qui venaient, de temps à autre, visiter leurs paroisses [2]. Mais la présence de ces étrangers, venus on ne savait d'où, et peut-être schismatiques, réveillait naturellement les soupçons du clergé latin. Plusieurs documents, contenus dans notre manuscrit, nous éclairent sur ces relations délicates entre Albanais et évêques latins. L'évêque de Bisignano écrit en 1573 à Santoro que les Albanais de son diocèse ont des coutumes étranges, dont l'orthodoxie lui semble suspecte. Ils donnent la communion à de tout jeunes enfants, et pour échapper aux censures de l'évêque, envoient ces enfants hors du diocèse. Le même se plaint qu'un évêque grec, résidant à Naples, — et qui semble n'être pas en communion avec le Saint-Siège — prétende exercer une juridiction sur les Albanais de Calabre [3].

1. Rodota, t. III, p. 138.
2. Rodota, t. III, p. 140.
3. Fol. 188 et s.

On voit ici combien la situation du clergé albanais était mal définie. De qui relevait-il et comment était-il ordonné? Tantôt le Saint-Office autorise un évêque du rite grec, de passage à Naples ou à Rome, à procéder à l'ordination ; tantôt, et le plus souvent, — par la force des choses — c'est l'évêque latin qui ordonne ces prêtres de rite grec, — contrairement à une règle ancienne fixée par le Saint-Siège [1]. Il fallut attendre jusqu'au XVIIIe siècle, pour que le Saint-Siège se décidât à créer, en Calabre, un évêque de rite grec, chargé spécialement d'ordonner les prêtres albanais. En 1735, Clément XII institue le séminaire grec-albanais de Saint-Benoît d'Ullano, dont le directeur sera un évêque « *in partibus* » de rite grec. Aucune atteinte n'est portée à la juridiction des évêques latins : le nouvel évêque est simplement leur vicaire, pour les paroisses albanaises [2].

Mais avant cette création tardive, la situation des paroisses albanaises de Calabre paraît en somme fort misérable. Si les Albanais sont protégés de loin par le Saint-Siège, qui se refuse toujours à voir en eux des schismatiques, ils sont en butte, de la part de leurs voisins immédiats, à de continuelles vexations. En outre, leur clergé est trop ignorant pour défendre efficacement le rite grec. Aussi voyons-nous la liturgie orientale disparaître dans beaucoup de villages albanais, dès les premières années du XVIIe siècle ; ailleurs, elle n'est maintenue que par la volonté expresse du Saint-Siège. Les Albanais de Sicile, formant des groupes plus compacts et mieux organisés, ont mieux réussi à défendre leur ancienne liturgie [3].

En dehors des Albanais, il faut distinguer d'abord parmi

1. Rodota, t. III, p. 218.
2. Rodota, t. III, p. 73.
3. Rodota, *ib.*, p. 59.

les fidèles de rite grec, les Orientaux de toute provenance qui sont venus, à plusieurs reprises, aborder sur les côtes de l'Italie méridionale, et s'y établir. De tous les pays occupés par les Turcs, arrivent, aux XVIe et XVIIe siècles, de nombreux fugitifs. Si des Grecs de Morée fondent vers la fin du XVIIe deux villages en Toscane, et un village en Corse [1], bien d'autres ont dû s'arrêter sur les côtes de la terre d'Otrante ou de la Calabre, plus proches de la Grèce. La ville de Brindisi reçoit en 1650 un groupe important de familles crétoises, fuyant devant les Turcs [2]. Ceux-ci venaient à peine de s'établir dans l'île. Que de fois leur arrivée n'a-t-elle pas dû provoquer un exode semblable chez toutes les populations chrétiennes voisines de la mer!

Notre manuscrit signale près de Cotrone, sur la côte de Calabre, l'existence d'un village habité par des Grecs du *Levant*. Le vicaire de l'évêque de Cotrone y a vu plusieurs prêtres « *greci levantini* », dont les doctrines inquiètent son zèle et sa foi. C'est bien un contemporain de Pie V et de Sixte-Quint par son ardeur à maintenir l'unité religieuse : l'un de ces prêtres qui soutient avec obstination certaines opinions des Grecs schismatiques (négation du purgatoire et de la procession du Saint-Esprit) a été mis provisoirement en prison. Mais comme ce n'est point là une solution, notre vicaire consulte le cardinal Santoro sur la conduite à tenir [3]. Vers la même époque, Santoro recevait un mémoire de l'archevêque de Messine, qui le consultait au sujet des coutumes suivies par les Grecs Levantins de cette ville [4].

Enfin, à côté des Albanais, à côté des Grecs récemment

1. Rodota, III, p. 229-232. Cf. P. Vannutelli, *Le colonie Italo-Greche*.
2. Rodota, I, p. 360.
3. Fol. 185.
4. Rodota, III, p. 115.

immigrés et désignés sous le nom de « Levantins », se trouvent encore les Grecs indigènes. Nous savons par plusieurs documents à quelle date la liturgie grecque disparaît de certaines localités, où elle était en usage, de temps immémorial. Ce ne sont point des nouveaux venus, des étrangers, des immigrés du Levant, que ces fidèles de rite grec, auxquels nos documents font allusion, ce sont, sans doute possible, les anciens habitants du pays.

En Calabre, ce n'est plus qu'à l'extrémité méridionale, en face de Messine, ce foyer d'hellénisme, que l'ancienne population conserve le rite grec. Dans plusieurs villages des environs de Reggio, les habitants, au dire d'un écrivain calabrais du XVIe siècle, parlent couramment l'italien et le grec; mais dans leurs cérémonies religieuses, ils n'emploient que le grec [1]. Une visite du diocèse, faite en 1595, y atteste l'existence de cinquante-neuf prêtres de rite grec (dont neuf dans la ville même de Reggio) [2]. Mais beaucoup de ces prêtres de paroisses rurales ignorent jusqu'à la grammaire de leur langue liturgique : l'archevêque charge un sous-diacre, plus instruit que les autres, de la leur enseigner. Trente ans plus tard, le rite grec avait disparu du diocèse [3]. La difficulté de recruter un clergé, qui connût même les éléments du grec, était donc le grand obstacle à la conservation du rite. Nous arrivons ici à la fin d'un état de choses qui avait duré, sans interruption, depuis le VIIIe siècle.

Dans le diocèse voisin de Bova [4], le rite grec a été aboli par l'évêque latin, avec l'approbation du Saint-Siège, et sans résistance apparente de la population, vers l'année 1573. Si, dans certains cas, l'abolition officielle de la liturgie ne fait que consacrer, en quelque sorte, la dispa-

1. Barrius, *de situ Calabriae*, cité par Rodota, I, p. 410.
2. De Lorenzo, *Manipolo di memorie reggine*, p. 35.
3. Rodota, I, 410.
4. Rodota, I, 420.

rition du grec, comme langue populaire, il peut arriver aussi que l'usage de la langue survive à la liturgie : c'est dans les environs de Bova que l'on trouve, encore aujourd'hui, les derniers restes vivants du grec populaire calabrais [1].

Dans la terre d'Otrante, nous observons les mêmes faits. En 1583, l'archevêque d'Otrante réunit un synode diocésain où sont présents deux cents prêtres de rite grec [2]. En admettant que les prêtres des paroisses albanaises y soient comptés, ils ne représentent qu'une infime minorité. La plus grande partie de ce clergé local vient des paroisses purement grecques. Malgré les efforts du haut clergé latin, le rite grec dure dans certains villages, jusqu'à la fin du XVIIe siècle : il ne disparaît à Zollino qu'en 1688, à Calimera qu'en 1663 [3] ; et encore, dans cette dernière localité, le changement de rite ne s'est pas fait sans violence et sans effusion de sang : le dernier « protopapa » grec est assassiné, et le feu est mis aux archives de la paroisse [4]. Dans cette région centrale de la terre d'Otrante, la langue populaire a duré plus longtemps que la liturgie : au commencement du siècle, on comptait encore, outre Zollino et Calimera, douze autres villages de langue grecque [5].

Dans le diocèse voisin de Nardo, le rite grec est aussi difficile à extirper, malgré l'insuffisance du clergé local. Les habitants du pays protestent avec énergie contre l'évêque latin, qui veut abolir leur ancienne liturgie. Ils implorent la protection du cardinal Santoro. Mais au centre même du diocèse, dans la ville de Nardo, où l'usage s'est

1. Cf. Comparetti, *Dialetti greci dell'Italia meridionale ;* Capialbi et Bruzzano : *Racconti greci di Roccaforte* ; et la revue : *la Calabria*, dirigée par M. Bruzzano.
2. Rodota, I, p. 377.
3. Maggiulli, *Storia di Otranto*, p. 197.
4. E. Aar, *Studi Storici in terra d'Otranto*, p. 132, n. 28.
5. E. Aar, *ib.* p. 132 et n. 40.

établi de faire chanter, à l'office solennel de la catédrale, l'Épître et l'Évangile, successivement en grec et en latin, on ne trouve plus assez de prêtres grecs; pour pouvoir conserver l'antique usage, il faudra s'adresser à des prêtres latins, connaissant les deux langues [1].

A Gallipoli, dès les premières années du XVIe siècle, la langue grecque disparaît; mais certaines traditions liturgiques sont encore maintenues : c'est le témoignage formel d'un écrivain du pays [2].

Cette langue et cette liturgie qui disparaissent lentement, dans le cours du XVIe siècle, de certains villages, et qui réussissent à grand'peine à se maintenir ailleurs, ne sont point d'importation récente : c'est bien l'ancienne langue et l'ancienne liturgie du pays. Si des Grecs, venus du Levant après l'occupation ottomane, se sont établis dans la terre d'Otrante, ils sont trop peu nombreux pour y former des groupes autonomes. C'est ici que notre manuscrit de Naples nous fournit un document de la plus haute importance, d'où il résulte que les « Italo-Grecs » de la terre d'Otrante se distinguent très nettement des Grecs d'Orient [3].

En 1577, l'archidiacre de Soleto adresse au cardinal Santoro plusieurs mémoires sur les coutumes des « Italo-Grecs », et sur celles des Grecs d'Orient. Voici en quels termes il présente ces mémoires : « Vous savez qu'il y a, dans le diocèse d'Otrante, plusieurs territoires et villages, qui de *temps immémorial*, ont toujours été grecs, appelés *Italo-grecs*, autochtones, remontant à Minos et Diomède. Ce n'est pas un ramassis de vagabonds, albanais, esclavons ou schismatiques. Ils restent fidèles, depuis la plus haute antiquité, à leur religion particulière, assez différente de l'orientale. » — Suit une protestation énergique de ces

1. Rodota, I, p. 395.
2. Antonio de Ferraris, *de situ Iapygiae*, cité par Rodota, I, p. 388.
3. Fol. 204 et s.

« Italo-grecs ». Ils déclarent que pour les articles du dogme, ils ne diffèrent pas de l'Église romaine; ils ont toujours été fidèles à ses enseignements; ils se distinguent des Orientaux par plusieurs usages : leurs prêtres ne portent pas les mêmes vêtements qu'en Orient. L'archevêque d'Otrante veut les contraindre à observer les fêtes latines; ils supplient le Saint-Siège de préserver leurs coutumes et leurs rites.

Par l'énergie de cette protestation, nous pouvons nous rendre compte de la vivacité de la lutte entre les deux rites, et de l'attachement des Grecs de la terre d'Otrante à leurs anciennes traditions. C'est à cette extrémité de la péninsule que l'hellénisme byzantin a poussé ses plus profondes racines ; c'est là qu'il est le plus difficile à extirper. Mais ces Grecs, séparés depuis tant de siècles des autres Grecs de l'Empire d'Orient, ont une physionomie toute spéciale; le caractère particulier de leurs coutumes s'est de plus en plus développé ; la liturgie « italo-grecque » diffère en plusieurs points de la liturgie purement grecque [1]. Les habitants de la terre d'Otrante ont le sentiment de cette différence et comme l'orgueil de cette originalité locale. Ils prétendent ne se rattacher à aucune race étrangère, et vont chercher jusque dans un passé légendaire les titres de leur indépendance.

Ces Italo-grecs, quelle que soit la force de leur patriotisme local, ne peuvent empêcher la diffusion, tous les jours plus rapide, de la langue et du rite latins. Mais la liturgie grecque, même officiellement abolie, ne disparaît pas tout entière. Elle se prolonge encore pendant plusieurs générations par certains usages locaux, certaines

1. Rodota, II, p. 224. Rodota, parlant de la liturgie « italo-grecque » en usage dans les monastères basiliens, fait allusion, incidemment, à celle des séculiers. C'est ici que son exposé très confus devient insuffisant. Il faudrait, pour le détail liturgique, serrer la question de plus près, au moyen des sources manuscrites.

cérémonies particulières, faites d'emprunts aux deux liturgies. Dans la cathédrale de Nardo, au XVIIe siècle, et dans les premières années du XVIIIe, a lieu la cérémonie de la bénédiction des eaux, le jour de l'Épiphanie, selon le rite grec : même usage à Cosenza, en Calabre, dans une région où la liturgie grecque a depuis longtemps disparu [1]. A Brindisi, jusque dans les dernières années du XVIIIe siècle, on chante l'épître et l'évangile en grec le jour des Rameaux [2] ; la même coutume s'observe à Galatone, non seulement le jour des Rameaux, mais aussi aux fêtes principales de l'année, et tout récemment encore, on n'admettait dans le chapitre de l'église cathédrale de Galatone que des prêtres sachant le grec [3].

Quant aux monastères basiliens, qui avaient été si longtemps la citadelle du rite grec, dans l'Italie méridionale, ils étaient à l'époque de Santoro, en pleine décadence. Les moines, ignorants, dénués de toute ressource, errant de monastère en monastère et de ville en ville, étaient trop souvent un objet de scandale [4]. Le roi Philippe II avait songé même à supprimer les monastères basiliens, et ce fut l'intervention personnelle du cardinal Santoro qui les protégea. L'ordre de Saint Basile était réformé, sans doute, vers la même époque, par les soins de Sirleto. Mais les effets bienfaisants de cette réforme tardive ne pouvaient pas encore se faire sentir. Dans ces conditions, les moines basiliens étaient de médiocres défenseurs du rite grec, partout attaqué. Au XVIIe siècle, l'ordre réformé a tant de peine à rester fidele à ses origines, que deux papes autorisent l'usage de la liturgie latine dans un certain nombre de monastères [5]. En 1658, plusieurs abbés basiliens ne

1. Rodota, I, p. 392, 430.
2. E. Aar, p. 132, n. 22.
3. E. Aar, *ib.*, et Rodota, I, p. 398.
4. Rodota, II, p. 144.
5. Rodota, II, p. 171, 239.

voulaient plus célébrer les offices que selon le rite latin ; et peu de temps après, deux des supérieurs généraux de l'ordre demandent au Saint-Siège l'abolition totale du rite grec dans les monastères basiliens [1].

On voit donc quelle œuvre difficile et délicate était la protection du rite grec dans l'Italie méridionale, à la fin du XVIe siècle, au temps du cardinal Santoro. Les Albanais, garantis par certains privilèges qu'ils tiennent du Saint-Siège et du pouvoir civil, et formant d'ailleurs des groupes autonomes, nettement séparés du reste de la population, semblaient devoir conserver plus longtemps leur indépendance religieuse. Nous avons vu qu'ils n'y ont pas toujours réussi, et que partout les Latins les combattent avec acharnement.

Les fugitifs grecs, isolés, répandus çà et là, sans former de groupes bien compacts, sont mal vus de la population indigène et traités par le clergé latin comme des rebelles à l'autorité religieuse.

Enfin l'ancienne population grecque n'est guère mieux traitée. Pour maintenir l'unité religieuse, le clergé latin ne voit qu'un moyen : c'est de réaliser l'unité liturgique. Il a peine à concevoir l'unité possible dans la diversité des rites. Le Saint-Siège plus respectueux des traditions anciennes, s'oppose à une assimilation trop rapide. Mais cette protection lointaine reste le plus souvent inefficace. D'ailleurs, tout conspire en faveur des Latins : l'ignorance et la misère du clergé grec, la difficulté de le recruter, la disparition progressive de la langue ; l'adoption de certains usages latins, en effaçant de plus en plus les différences entre les deux rites, enlève toute raison d'être au rite grec, et hâte le moment où il doit être absorbé par le rite latin.

1. Rodota, II, p. 234 et s.

Cependant cette liturgie grecque, mal défendue, attaquée de toutes parts, altérée dans quelques-uns de ses caractères essentiels, reste vivace et ne veut point disparaître : c'est dans la terre d'Otrante qu'elle a eu la vie la plus longue [1]. Singulière puissance de la tradition ! Les habitants de cette province reculée ont vu passer sur eux, et ont subi, tour à tour, avec la même indifférence fataliste, les dominations les plus différentes. Mais, gardant quelque chose de l'immobilité orientale, depuis le temps des Byzantins jusqu'à l'époque espagnole, ils restent obstinément fidèles aux cérémonies de cette liturgie vénérable, qui fut celle de leurs ancêtres.

Le Mans.

JULES GAY.

1. Je parle ici de l'ancienne liturgie. Il ne faut pas oublier que le rite grec se conserve encore aujourd'hui dans plusieurs villages albanais de Calabre.

SUR L'HISTOIRE DE LA PÉNITENCE

A PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT[1]

V

La discipline pénitentiaire des premiers siècles était donc basée sur l'exclusion temporaire, pour cause d'indignité, des fidèles qui avaient manqué gravement aux promesses de leur baptême; le retour à la société chrétienne était acheté par cette exclusion elle-même et par les pratiques de pénitence imposées au pécheur, et dont certaines devaient être observées toute la vie. La durée de cette exclusion de la vie ecclésiastique avait été graduellement diminuée, comme nous l'avons vu; dès la fin du ve siècle, on ne se faisait plus une idée exacte de sa signification primitive. En pratique, on se préoccupait surtout des œuvres de pénitence et de l'état de pénitent. Mais même alors, il est important de le remarquer, la pénitence était essentiellement la même pour tous; elle constituait tous les pénitents dans le même état, imposant à tous les mêmes privations.

Il est impossible de ne pas rapprocher cette ancienne discipline des usages romains et en particulier des peines infligées aux citoyens coupables, surtout de l'exil. Les mœurs des peuples barbares et leur code pénal s'inspiraient d'un esprit tout différent. Chez eux, presque tous les crimes et les délits étaient punis par une compensation ou réparation pécuniaire, le *wergeld*. Il était naturel

1. Voir *Revue*, II (1897), p. 306.

que la discipline judiciaire ecclésiastique fût modifiée à leur usage d'après leurs idées et leurs mœurs[1], sans cependant subir d'altération essentielle. Ce fut l'origine de la pénitence tarifée.

L'exclusion temporaire de l'Église ne pouvait guère sembler une peine aux rudes barbares que les missionnaires s'efforçaient d'arracher à l'idolâtrie et de convertir à l'Évangile; moins encore aurait-il été possible de leur imposer uniformément, comme condition de réconciliation après leurs péchés, l'état de pénitence, à savoir l'interdiction de contracter mariage et d'user du mariage déjà contracté, l'obligation de renoncer à toute fonction publique, surtout de ne plus porter les armes. Les mœurs de ces peuples rendaient nécessaire une tout autre méthode : de même que, d'après les lois barbares, les coupables devaient compenser, à la suite d'une estimation légale, le dommage causé par leur faute; ainsi était-il naturel de leur imposer, à la suite d'une estimation semblable, une réparation de l'offense faite à Dieu par leurs péchés. C'était le *wergeld* appliqué à la vie spirituelle. De fait, nous ne trouvons, dans les Églises d'Irlande et de Grande-Bretagne, ni pénitence publique, ni réconciliation solennelle ; on nous avertit même qu'elles n'existent pas[2]. A leur place, nous voyons une appréciation de la culpabilité, appréciation qui appartient toujours à l'Église et à ses ministres; l'imposition par le prêtre et l'acceptation par le pénitent, non plus de *la* pénitence, la même pour tous, mais des œuvres de pénitence, proportionnées en durée et en gravité aux fautes commises. Tel est le système que j'appelle la pénitence *tarifée*, le système des livres pénitentiels.

1. Cf. Lea, II, 73, 95.

2. « Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica pænitentia non est ». *Pænitent. Theodori*, I, c. xiii, § 4 (Lea, II, 74).

On désigne sous ce nom des recueils destinés à guider le ministre de l'Église dans l'administration de la pénitence, mais surtout dans l'application à chaque faute, à chaque pécheur, de ce tarif de compensation. On fait appel à l'autorité des anciens canons, des conciles, des premiers missionnaires, pour assigner des jeûnes, des prières, des aumônes, etc., qui constitueront la satisfaction pénitentielle. Sans doute, les anciennes collections occidentales avaient fait place aux canons pénitentiels portés par les conciles d'Ancyre, de Néocésarée, de Nicée, etc. ; il faut dire toutefois que ces textes n'avaient guère influé sur la pratique occidentale, puisqu'ils supposaient l'usage de plusieurs degrés successifs de pénitence. Quand ils passèrent dans les livres pénitentiels, ils furent entendus dans un sens tout nouveau, c'est-à-dire en conformité avec la nouvelle discipline ; au lieu d'y voir l'indication du nombre d'années et des stages qui séparent le pénitent de la réconciliation et du retour à l'Église, on y vit l'assignation du nombre d'années pendant lesquelles le pécheur devait jeûner, prier, etc. Et ainsi en fut-il de beaucoup de textes des premiers siècles, en attendant l'époque où l'on n'y verrait plus qu'une direction pour le for extérieur.

La première patrie des Pénitentiels, d'ailleurs fort nombreux, est l'Église irlandaise et anglo-saxonne, d'où ils ont passé sur le continent, avec les missionnaires scots et bretons ; il faut signaler spécialement à ce sujet l'action de saint Colomban et de ses disciples [1]. Il y eut alors d'autres livres de ce genre composés, d'après les recueils antérieurs, en pays franc et germanique, sinon en pays romain.

L'attribution certaine à des auteurs déterminés des plus

1. Cf. Malnory, *Quid Luxovienses monachi, discipuli sancti Columbani, ad regulam monasteriorum atque ad communem Ecclesiæ profectum contulerint*, P. II, c. III, pp. 63-80.

anciens pénitentiels est fort difficile; les recueils pratiques de ce genre sont sujets à des additions, à des modifications continuelles, sans perdre cependant leur attribution à un nom autorisé dont ils se couvrent; il est impossible cependant de ne pas reconnaître dans les vieux pénitentiels l'influence et, jusqu'à un certain point, l'œuvre personnelle, sinon de saint Augustin de Cantorbéry, du moins de saint Théodore, des vieux moines scots et irlandais, plus tard de saint Colomban, d'Egbert d'York, etc. On me permettra de ne pas entrer dans les détails [1]; mieux vaut, ce me semble, apprécier les changements que le système de la pénitence tarifée devait amener dans la pratique générale et montrer comment ils ont préparé la théorie et la pratique du moyen âge.

Commençons par constater qu'aucun élément essentiel n'est supprimé ni gravement altéré. De la part du pécheur, ce sont les mêmes actes : l'aveu de ses fautes, la demande et l'acceptation de la pénitence, et l'accomplissement des œuvres satisfactoires. Le ministre de l'Église demeure toujours le juge de cette brève procédure, mais son rôle est singulièrement augmenté. Il n'a plus seulement à savoir s'il accordera ou refusera la pénitence, à peu près uniforme pour tous; il doit peser le nombre et la gravité des fautes pour assigner à chacune la réparation qui en assurera le pardon. De plus, il demeure le ministre des prières et du rite; l'intermédiaire par lequel le pécheur reçoit l'assurance et les conditions du pardon, aux termes d'un jugement ratifié par Jésus-Christ, suivant sa promesse. Sans doute, dans cette discipline, pas plus que dans la période précédente, il n'y a pas une formule d'absolution proprement dite; il semblerait même qu'il y en ait eu moins encore, puisque la réconciliation solen-

1. Cf. Lea, II, c. xvii : *The Penitential system*; Morin, *op. cit.*, appendice; Wasserschleben, *Bussordnungen*; Schmitz, *Bussbücher und Bussdisciplin d. Kirche.*

nelle a disparu ; mais, en matière de jugement, aucune formule n'est nécessaire, et il suffirait de reprendre le raisonnement déjà fait, pour montrer, plus évidemment encore que pour l'ancienne pénitence, que le but du rite tout entier, y compris la satisfaction, était la rémission des péchés ; c'était ce que voulait le ministre aussi bien que le pénitent, et ce que l'Église assurait à ce dernier moyennant l'accomplissement des conditions prescrites. Et qu'on ne dise pas pour cela que toute l'efficacité de la pénitence consistait dans les œuvres satisfactoires : de même que la fixation du *wergeld* devait être faite par autorité, de même l'assignation des œuvres que l'Église et Dieu acceptaient en réparation de l'offense devait venir de qui représentait l'une et l'autre. Cette assignation était, avec les prières rituelles, l'acte du juge, la sentence. Les manuels devaient guider le ministre ; ils ne le liaient pas complètement.

D'autre part, que de changements ! Dès lors que l'exclusion avait disparu, rendant sans objet la réconciliation, il n'y avait plus de motif pour ne recevoir et ne donner qu'une seule fois la pénitence ; l'état de pénitent pour la vie n'avait plus de raison d'être. De plus, l'unique peine d'autrefois, si sévère, ayant été remplacée par des peines variables, proportionnées aux péchés, il était possible, utile même, de recourir au ministère du prêtre et à la pénitence non seulement pour les fautes très graves, les trois anciennes catégories des « peccata canonica » avec leurs ramifications, mais encore pour toute sorte de péchés. Aussi voyons-nous figurer dans les pénitentiels, à côté des fautes graves, des fautes légères, extérieures et intérieures, et, pour la discipline monacale, de simples manquements rituels, par exemple, toucher une boisson avec des mains non lavées, etc. [1].

1. Lea, II, 122, not. 4 : « Si quis tinxerit manum in aliquo cybo liquido et non idonea manu, C palmadas emendetur ».

Le rôle de l'évêque fut aussi extrêmement restreint et l'administration de la pénitence devint de plus en plus une fonction presbytérale, ce qui était d'ailleurs plus conforme aux conditions de l'Église dans les pays irlandais et anglo-saxons.

Puisque le pénitent n'était plus exclu de la vie de la société chrétienne, il pouvait même, avant d'avoir achevé sa pénitence, participer aux sacrements, sauf parfois une privation plus ou moins longue de l'eucharistie. Mais du même coup disparaissaient et l'interdiction pour les clercs de recourir à la pénitence, et la prohibition d'admettre les pénitents dans les rangs du clergé, double disposition déjà bien réduite dans l'ancienne discipline. Certains crimes spécialement graves continuèrent cependant à entraîner, avec l'infamie, ce qu'on a appelé plus tard l'irrégularité, mais par eux-mêmes et indépendamment de toute pénitence. La discipline pénitentiaire devenait donc identique pour les clercs, pour les moines et pour les laïques.

Si la pratique des premiers siècles ne comportait pas nécessairement l'aveu public des fautes, on ne se préoccupait guère de le rendre confidentiel et privé. La pénitence tarifée, qui s'étendait à toute sorte de péchés, devait presque nécessairement amener la confession secrète et auriculaire[1]. Ainsi la voie était préparée à l'obligation du secret absolu, du sceau sacramentel, en même temps qu'on tendait à séparer de plus en plus la pratique judiciaire du for interne et celle du for externe. Bientôt même, lorsque les mêmes fautes relevaient des deux fors, bien que sous des aspects différents, la procédure du for externe cessa d'être sacramentelle.

La nouvelle discipline eut pour propagateurs les moines, qui la pratiquaient pour eux-mêmes et l'appliquèrent aux

1. Lea, I, 415 seq.

fidèles auxquels ils donnaient leurs soins. Les missionnaires qui, comme saint Colomban et, plus tard, saint Boniface, eurent une si grande influence sur les peuples du continent, ainsi que les disciples qui continuèrent leur œuvre, eurent une large part à la diffusion de cette pratique. Si elle rencontra des obstacles, ce ne fut pas tant parce qu'on tenait à l'ancienne pénitence, que parce que celle-ci était peu pratiquée. Dans les Gaules et en Germanie, la marche suivie par la pénitence tarifée est facile à suivre : elle n'est autre que celle des moines missionnaires. Comment s'est-elle implantée au delà des Alpes et à Rome? il est plus difficile de le dire, bien qu'on doive songer à l'influence du monastère de Bobbio et aux fréquents voyages des Francs en Italie. Le pays qui offrit le plus de résistance et où d'ailleurs les moines anglo-saxons avaient à peine pénétré, ce fut l'Espagne. Déjà le grand concile de Tolède, en 589, au lieu de se relâcher de l'ancienne rigueur, confirmait à nouveau l'usage de la discipline canonique une seule fois donnée[1]; celui de 633 renouvelle l'interdiction d'admettre les pénitents dans les rangs du clergé; il n'y admet que ceux qui, en danger de mort, avaient demandé la pénitence par dévotion, sans accuser aucun crime en particulier[2]. Au reste, la péni-

1. Conc. Tolet. a. 589, can. XI (Hinsch., p. 359) : « Quoniam comperimus per quasdam Hispaniarum ecclesias non secundum canonem, sed fœdissime pro suis peccatis homines agere pœnitentiam, ut quotiescumque peccare voluerint, toties a presbytero se reconciliari expostulent, ideo pro coercenda tam execrabili præsumptione, id a sancto concilio iubetur, ut secundum formam antiquorum canonum detur pœnitentia, hoc est, ut prius cum quem sui pœnitet facti, a communione suspensum faciat inter reliquos pœnitentes ad manus impositionem crebro recurrere; expleto autem satisfactionis tempore, sicuti sacerdotalis contemplatio probaverit, cum communioni restituat : hi vero qui ad propria vitia vel infra pœnitentiæ tempus vel post reconciliationem relabuntur, secundum priorum canonum severitatem damnentur ». — Cf. aussi can. XII.

2. Conc. Tolet. IV a. 633, can. LIII (Hinsch., p. 370) : « Hi qui in discrimine constituti pœnitentiam accipiunt nulla manifesta scelera

tence était devenue en Espagne presque synonyme de profession monacale[1]. Mais enfin, même en Espagne, l'influence franque eut le dessus et fit adopter la pénitence tarifée. Toutefois ce pays, déjà envahi par les Arabes, ne semble pas avoir donné naissance à de nombreux pénitentiels.

VI

Très sévère à l'origine, comme la discipline qu'elle remplaçait graduellement, la pénitence tarifée ne devait pas tarder à s'adoucir. Les premiers recueils prévoient encore des pénitences qui durent toute la vie ; certains crimes très graves, le parjure, l'inceste, sont seuls punis de cette manière. Les autres sont frappés de peines encore très dures et très longues : les jeûnes rigoureux au pain et à l'eau, les jeûnes plusieurs jours par semaine ; la flagellation, parfois en public, et autres mortifications corporelles ; la récitation de longues prières et de psaumes ; l'aumône sous toutes ses formes. Plus tard, les pèlerinages et diverses pratiques de dévotion vinrent s'ajouter aux peines du tarif. Ces diverses œuvres devaient souvent se poursuivre pendant un nombre déterminé de jours, de semaines, de mois ou même d'années ; le nombre sept, comme on devait s'y attendre, y revient fréquemment. Rien de plus naturel que d'y voir figurer les aumônes, les dons aux églises, les pieuses fondations, les œuvres d'utilité commune, imposés, non pas indistinctement à tous,

confitentes, sed tantum peccatores se prædicantes, huiusmodi si revaluerint, possunt etiam pro morum probitate ad gradus ecclesiasticos pervenire. Qui vero ita pænitentiam accipiunt ut aliquod mortale peccatum perpetrasse publice fateantur, ad clerum vel honores ecclesiasticos pervenire nullatenus possunt, quia se confessione propria notaverunt ». — Cf. aussi can. LIV ; conc. Tolet. XI a. 675, can. XII ; conc. Tolet. XII a. 681, can. II.

1. Cf., outre les textes cités, conc. Tolet. VI, a. 638, can. VII.

mais à ceux qui pouvaient les faire ; et je m'étonne de voir M. Lea les critiquer si souvent, et affecter de n'y voir qu'une exploitation systématique du peuple par le clergé [1]. Je suis loin de nier les abus ; mais on ne saurait contester que l'aumône et le renoncement à une partie de ses biens temporels, ne soit une œuvre très méritoire et souvent recommandée par l'Écriture.

Quoi qu'il en soit, l'adoucissement de la pénitence tarifée ne tarda pas à se produire. Il fallait d'abord compter avec les malades et les mourants ; pour eux, autrefois comme aujourd'hui, il fallait se contenter de ce qui leur était possible, c'est-à-dire le plus souvent bien peu de chose. Sans doute, on s'efforça bien, tout d'abord, de maintenir l'ancienne règle qui obligeait ces pénitents, s'ils revenaient à la santé, à parfaire la pénitence normale ; mais il était bien difficile d'assurer l'exécution de cette prescription, d'autant plus que le malade avait dû se croire en règle avec Dieu et sa conscience. En second lieu, les pénitentiels ne prescrivaient pas tous les mêmes œuvres pour les mêmes péchés ; bien plus, les indications fournies par le même recueil ne pouvaient être absolument fermes ; le prêtre pouvait et devait établir dans chaque cas le tarif et les pratiques qu'il jugeait les meilleures, eu égard aux circonstances d'âge, de sexe, de condition, où se trouvait le pénitent [2] ; et le choix dut se faire plus d'une fois dans le sens de la douceur. Troisièmement, il fallut promptement établir une sorte d'équivalence entre les œuvres prescrites, surtout en vue du cumul des pénitences ; cette équivalence devait nécessairement aboutir à un adoucissement. Pour les pécheurs qui arrivaient auprès du prêtre avec une conscience chargée de crimes plus nombreux ou plus graves, la vie entière n'aurait pas

1. Lea, II, 136, etc.
2. Lea, II, 146, not. 3.

suffi à accomplir bout à bout le total des pénitences prévues par les tarifs. Et d'ailleurs il était utile de ne pas imposer de trop longues pénitences, soit pour ne pas décourager le coupable, soit pour assurer une observation plus généreuse de la peine et lui laisser le temps de satisfaire. Ainsi plusieurs jours de jeûne, ou même d'autres pénitences peuvent être remplacées par des jeûnes moins nombreux, mais plus sévères, des *triduanæ*; on pouvait accumuler certaines prières en un seul jour, les réduire même en y ajoutant certaines mortifications, des génuflexions, des prostrations, etc. Il y eut en quatrième lieu, les commutations. Parfois nécessitées, surtout au début, par l'impossibilité d'accomplir la pénitence normale, par exemple, pour cause de maladie, elles furent motivées plus tard par la difficulté que l'on éprouvait à faire accepter les dures prescriptions des anciens pénitentiels, enfin par la simple commodité des pénitents; la célébration des messes, les aumônes sous diverses formes, y avaient une grande part [1]. Enfin, de même qu'autrefois les évêques pouvaient abréger en faveur des pénitents bien disposés le temps de l'exclusion, ainsi les pénitentiels reconnaissent aux prêtres, non sans leur recommander un examen sérieux pour chaque cas, le droit de se montrer miséricordieux et de modifier, même après coup, la pénitence imposée. Plus tard, mais beaucoup plus tard, la pratique des indulgences contribua à accélérer le mouvement dans le sens de la mitigation de la pénitence.

Toutes ces causes réunies réduisirent, avec le temps, les indications des pénitentiels à n'être plus qu'une simple direction que le prêtre suivait de fort loin, en attendant qu'il ne les observât plus. Après tout, il fallait bien laisser au ministre du sacrement, qui seul recevait l'aveu des péchés et seul devait les apprécier, la détermination der-

1. Lea, II, 150, seq.

nière de la pénitence à accomplir. Assez longtemps encore, on maintient, par tradition, les anciens canons; on les insère dans les recueils canoniques, comme on y insère tant de textes des premiers siècles ; mais on ne les applique plus. Les indications de pénitences sont suivies d'une note qui en remet l'appréciation au confesseur [1]. On ne fait plus de pénitentiels; les manuels à l'usage des prêtres, les *ordines ad dandam paenitentiam*, les collections canoniques de Réginon de Prum, de Burchard et des autres, au milieu des conseils détaillés qu'ils donnent aux confesseurs, insistent fort peu sur l'obligation d'appliquer les anciens tarifs. Il semble donc que le maintien théorique des anciennes peines n'eût d'autre raison d'être que de servir de type pour des réductions proportionnelles; tout comme il sert encore à expliquer et à justifier les indulgences.

Dans l'ensemble, on peut dire qu'à la fin du XIIe siècle la pénitence tarifée avait cessé d'exister sous la forme caractéristique des pénitentiels. La satisfaction était toujours requise, mais la détermination en était laissée à la discrétion du confesseur ; elle était déjà peu sévère, bien que notablement plus dure que la pratique des siècles suivants. Cette réparation proportionnelle de l'offense commise n'est plus l'élément qui paraît le plus important aux yeux des prêtres et des pénitents; la première place est acquise à l'aveu lui-même, du côté du pénitent, à la sentence ou absolution, de la part du ministre. La pénitence se rapproche de plus en plus des autres sacrements, désormais catalogués et classés. Nous touchons à la troisième période de notre histoire.

1. Ainsi un texte de Bobbio du XIe siècle : « Confessio[ne] peracta, imponat ei sacerdos ieiunium secundum quod melius fuerit, quia ipsius arbitrio constat modus pænitentiæ ». LEA, II, 147, not. 3. — Cf. la lettre d'Alexandre II citée *ibid.*, not. 2.

VII

Cette troisième phase de la pénitence ne nous présente pas d'abord une manière différente de pratiquer la discipline pénitentiaire; les modifications que nous aurons à constater sont des conséquences de la théorie; mais la théorie elle-même a été entreprise et poursuivie sans un but pratique direct et sous l'empire de préoccupations purement spéculatives. Les travaux des scolastiques du XIIe et du XIIIe siècles ont eu, comme l'on sait, une influence prépondérante et décisive sur la constitution du système de la théologie catholique, et sur la pénitence comme sur le reste; mais si l'on veut apprécier sainement leur œuvre en ce qui concerne la pénitence, il ne faut pas l'isoler de l'ensemble du système et, en particulier, de la théologie sacramentaire de l'époque. Car on a fait pour la pénitence ce qu'on fit pour toute la doctrine, pour toute la discipline; on ne songeait pas à modifier; on voulait philosopher, se rendre compte de tout, classer, ordonner, tout réduire en un système harmonieux, bien que parfois conçu d'après des idées *a priori*; on allait de l'avant avec une confiance absolue en la valeur des principes, avec une logique impertubable, sans s'écarter des points de repère certains que l'on trouvait dans l'Écriture sainte et dans la tradition. Mais les dogmes, les institutions, les textes même de l'Écriture et des Pères furent soumis à un système d'investigation d'une pénétrante acuité, d'une vigueur de déduction extraordinairement puissante. Chaque objet ainsi étudié était d'abord décomposé en toutes ses parties constitutives, essentielles ou intégrantes; de chacune d'elles on déterminait les éléments, la nature, les effets; on ramenait tout au double principe, actif et passif, déterminant et déterminé, en d'autres

termes à la matière et à la forme, que l'on savait trouver partout et toujours; enfin, on rapprochait les unes des autres, parfois même au delà de la vérité, les choses similaires, afin d'arriver à une classification capable de satisfaire l'esprit méthodique de l'époque.

A ces procédés, appliqués aux rites sacrés en usage dans l'Église, nous devons la théorie sacramentelle et le traité, si peu satisfaisant sous certains rapports, des sacrements en général. Appliqués à la pénitence, ils ont donné, non sans des tâtonnements et des discussions d'école, la théorie définitive, arrêtée dès la fin du XIIe siècle, complétée par les travaux de la théologie du XIIIe siècle, pleinement confirmée et fixée pour toujours par le Concile de Trente. La pénitence, quatrième des sept sacrements de la nouvelle Loi, a pour objet la rémission des péchés commis après le baptême. Le ministre en est l'évêque ou le prêtre, pourvu, par charge d'âmes ou par délégation de l'autorité compétente, des pouvoirs judiciaires requis. Il appartient au ministre d'apprécier les péchés, d'imposer la pénitence satisfactoire, de juger des dispositions du pénitent, d'accorder ou de refuser l'absolution, mais son rôle sacramentel consiste essentiellement dans la sentence d'absolution, *forme* du sacrement. L'absolution remet la *coulpe* du péché et change en peine temporelle la peine éternelle que méritait l'offense de Dieu; il reste donc une peine, une satisfaction temporelle à accomplir en ce monde ou en l'autre. La *matière* du sacrement est constituée, d'une manière éloignée, par les péchés à remettre; plus immédiatement par les actes du pénitent. Ces actes, éléments essentiels ou parties intégrantes, sont : la confession ou l'aveu, qui doit porter sur tous les péchés mortels et peut utilement comprendre les autres; — la contrition, regret de l'offense commise, basé sur des motifs surnaturels de deux ordres différents, d'où la distinction en contrition parfaite et contrition imparfaite ou

attrition; elle doit nécessairement comprendre le ferme propos de ne plus pécher; — enfin la satisfaction, partie intégrante du sacrement, qui est l'accomplissement des œuvres de pénitence imposées par manière de réparation. Ce dernier élément, si important autrefois, a donc passé au dernier rang sans que d'ailleurs on ait diminué en théorie sa nécessité et son efficacité.

J'ai dit, dans un premier article, comment cette théorie, si vraie qu'elle soit, fut construite sans aucun souci de la pratique des siècles antérieurs. Je ne puis revenir sur ce sujet; mais il me reste à développer quelques considérations sur les points caractéristiques de la théorie scolastique de la pénitence.

Sans doute, on n'avait pas attendu au XIIe siècle pour constituer une théorie quelconque de la pénitence; mais elle était réduite à l'essentiel, c'est-à-dire à la rémission des péchés par l'accomplissement du rite et des œuvres prescrits par l'Église; on se préoccupait peu du *comment*. On exigeait à la fois et l'intervention du représentant de l'autorité ecclésiastique et les actes spéciaux du pénitent; mais on ne recherchait pas de près quelle part revenait à l'une et aux autres dans le résultat final. Toutefois, l'existence de ces deux points importants suffit pour constituer la théorie dans ses éléments essentiels.

Tout d'abord, en ce qui concerne le rôle du ministre, il est facile de le reconstituer : à ce que nous avons dit déjà du jugement, de l'imposition de la pénitence, il faut ajouter l'emploi de prières et de formules; l'efficacité de ces dernières devait être aussi certaine dans ce sacrement que dans les autres; cela découle du pouvoir même de l'Église.

De bonne heure, on avait employé une figure évangélique bien connue et désigné sous le nom de *pouvoir des clefs* l'autorité de l'Église sur les fidèles tant au for interne qu'au for externe. L'allusion au texte capital : « Quorum

remiseritis peccata » figure de très bonne heure dans les rites de la consécration épiscopale [1], en attendant qu'on insère ces paroles elles-mêmes, à partir du XIIe siècle, dans les formules de l'ordination des prêtres. On s'habitua à distinguer en ce qui concerne la pénitence, une double clef : celle du pouvoir et celle de la science ou du jugement. C'est un axiome que les péchés doivent être soumis aux clefs, et les ministres du sacrement doivent avoir l'une et l'autre clef et s'en servir prudemment, faute de quoi leur usage peut demeurer sans effet. En admettant que les clefs peuvent errer (*clave errante*), les théologiens auraient ruiné par la base, au dire de M. Lea (I, 163), tout leur système; mais il ne faut pas une longue réflexion pour comprendre que le défaut ou l'application irrégulière d'un pouvoir ne saurait compromettre son existence ni l'efficacité de son exercice normal.

On ne tarda pas à négliger, dans la théorie sacramentelle, la « clef de la science » ; non pas qu'on ait jamais cessé de recommander aux confesseurs d'acquérir la science nécessaire, d'apprécier judicieusement les fautes qu'on leur accuse, d'adapter les pénitences, les conseils, les remèdes à l'état d'âme et à la condition de pénitent, enfin de lui accorder ou de lui refuser l'absolution suivant les règles établies; mais on reconnut sans peine que la clef de la science n'était point un pouvoir surnaturel, conféré par l'ordination ou communiqué par la délégation épiscopale; si la science, le discernement judicieux sont requis pour l'exercice utile ou même valide du pouvoir, ils n'en constituent pas un élément essentiel.

Quant à la clef du pouvoir, on en scruta de toute manière la nature, l'efficacité et le mode d'action. Le pouvoir de lier et de délier est possédé dans sa plénitude par l'évêque; on s'efforça de déterminer dans quelle propor-

1. *Can. Hippol.*, III, 17; *Constit. apost.*, l. VIII, 3; *Sacrament. Leonian.*, *Gelasian.* et le Pontifical actuel.

tion le pouvoir reçu dans l'ordination se complétait, chez les simples prêtres, par la délégation de l'évêque; on détermina ainsi la théorie bien connue de la juridiction, théorie qui, pour n'avoir été scientifiquement constituée qu'à cette époque, n'en est pas moins conforme à la pratique de l'antiquité. C'est à elle qu'il faut rattacher les luttes, si âpres et, il faut le reconnaître, parfois si peu édifiantes, entre le clergé séculier et les religieux, depuis la fondation des ordres mendiants.

En même temps, on se demandait par quels actes le ministre du sacrement obtenait, en ce qui le concerne, la rémission des péchés. Ce fut la théorie de l'absolution, élaboration systématique de la pratique en usage. Sans rien retrancher aux actes du ministre, on s'habitua, par analogie avec les autres rites sacrés, à concentrer dans les paroles rituelles l'efficacité propre de la pénitence. Depuis la disparition progressive de l'ancienne pénitence, le mot de réconciliation, bien que toujours conservé, avait pris une signification un peu différente : il ne pouvait plus comprendre, en même temps que la réconciliation avec Dieu, la réconciliation avec l'Église, puisqu'il n'y avait plus d'exclusion; on n'y vit plus que la rémission des péchés, tout comme dans notre absolution. Ce dernier mot fut lui-même employé de bonne heure dans le même sens [1], et finit par devenir le terme classique. Quant aux formules et aux prières, elles étaient, dans l'antiquité, purement déprécatives; faut-il en conclure, avec M. Lea [2] qu'elles n'avaient pas, aux yeux de l'Église, la même valeur que l'absolution d'aujourd'hui et que les évêques des premiers siècles ne se reconnaissaient pas le pouvoir de remettre les péchés au nom de Dieu? Évidemment, si l'on veut dire qu'autrefois on n'attribuait pas à telle ou telle formule en particulier, mais seulement

1. Lea, I, 146.
2. I, 105.

à l'ensemble du rite pénitentiel, la rentrée en grâce du pécheur avec Dieu, il faut donner raison à M. Lea; mais on ne peut pour cela révoquer en doute l'efficacité de la pénitence. Il est bien vrai, dans la pénitence comme dans le baptême, la rémission des péchés appartient à Dieu seul; mais, dans un cas comme dans l'autre, il la donne par le rite sacré et par le ministère de son Église. Au moyen âge, les théologiens se demandent souvent si c'est Dieu ou le prêtre qui remet les péchés : le prêtre au nom de Dieu par l'absolution, ou Dieu lui-même en vertu de l'absolution prononcée par le prêtre. Bien que la théorie sacramentelle ait fait triompher la première manière de voir, la question est de peu d'importance; les textes allégués ne prouvent pas que le prêtre n'exerce aucun pouvoir sur la rémission des péchés; ils excluent cependant cette idée hérétique qui ne verrait dans l'absolution donnée par le ministre du sacrement qu'une déclaration inefficace de sa nature; et cela suffit.

Puisque l'action principale du ministre était le prononcé d'une sentence, on la voulut aussi claire, aussi explicite que possible. Les longues prières prescrites autrefois pour l'imposition de la pénitence et la réconciliation tombaient en désuétude et ne pouvaient guère se maintenir sans abréviation avec l'usage plus fréquent de la confession; d'ailleurs, les formes rituelles pour l'administration de la pénitence n'étaient pas encore arrivées à l'immobilité liturgique; on négligea peu à peu les accessoires; on retint les formules plus expressives et plus directement relatives à la rémission des péchés; on en rédigea de nouvelles, plus conformes aux idées qui se répandaient de plus en plus. On eut encore des formules déprécatives, mais très expressives, sorte de formules de transition [1]; puis on inséra même au milieu de ces for-

1. On peut voir d'intéressants exemples de ces formules de transition dans Lea, I, 481 seq. Cf. aussi Morin, *op. cit.*, l. VIII, c. 9 seq.

mules une sentence directe d'absolution, suivant le type constamment maintenu depuis. Car il est à noter que même la formule d'absolution aujourd'hui prescrite par le rituel encadre la sentence : *Egote absolvo...*, entre deux prières : *Dominus noster...*, et *Passio Domini nostri...* Seulement les scolastiques, cherchant partout des *formes* et des paroles formelles, disséquant toutes les formes pour en extraire les paroles essentielles et indispensables, en vinrent bientôt à réduire les paroles de la forme aux seuls mots : *Ego te absolvo a peccatis tuis.*

L'usage exclusif de l'absolution indicative semble définitivement acquis dans la première moitié du XIIIe siècle et n'a pas varié depuis lors, quoique plus d'un théologien ait maintenu la valeur théorique de l'absolution déprécative. Mais il est inexact, quoi qu'en dise M. Lea, que le concile de Trente ait défini comme *de fide* la nécessité de la forme indicative; il est encore moins exact que « le concile ait proclamé sans s'en douter, devant le monde entier, qu'avant le milieu du XIIIe siècle, une Église infaillible n'avait jamais administré à ses enfants une absolution valide, bien que cette absolution fût indispensable à leur salut [1] ».

VIII

Mais le ministre du sacrement et le rite sacramentel n'opèrent pas sans la participation efficace du pénitent,

1. Lea, I, 488. Voici le texte du concile de Trente, sess. XIV, *De Pæn.*, c. 3 : « Docet præterea sancta synodus sacramenti pænitentiæ formam, in qua præcipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse : *Ego te absolvo*, etc., quibus quidem de Ecclesiæ sanctæ more preces quædam laudabiliter adjunguntur; ad ipsius tamen formæ essentiam nequaquam spectant; neque ad ipsius sacramenti administrationem sunt necessariæ ». Il suffit de lire ce texte pour voir que le concile s'occupe de la formule en usage, sans se prononcer aucunement sur la valeur d'autres formules usitées jadis ou simplement possibles.

dont les actes sont aussi un élément essentiel et comme la matière de la pénitence. Ces actes sont au nombre de trois : confession, contrition et satisfaction. L'antiquité ne les distinguait pas très nettement; elle les prescrivait et cela suffisait. Mais le moyen âge soumit chacun d'eux à de minutieuses analyses; après les avoir distingués et classés, il examina pour chacun sa nécessité, ses conditions, son influence.

L'aveu des péchés, la *confession*, prit une importance croissante, au point de signifier le plus souvent, depuis le moyen âge et de nos jours, le rite pénitentiel tout entier. Elle a été réglementée avec un détail et un soin extrêmes; depuis le XIIIe siècle elle occupe, dans les traités des moralistes, presque autant de place que les pénitentiels d'autrefois en donnaient à la détermination de la satisfaction. A mesure que la pénitence perdait en sévérité ce qu'elle gagnait en fréquentation pratique, la confession devint un exercice ordinaire de la vie chrétienne, la préparation habituelle à la communion; elle porte sur tous les péchés, même légers, sur toutes les imperfections, sur tous les troubles de conscience; et ce sont les meilleurs chrétiens qui y ont le plus souvent recours. Pratiquement, l'usage facultatif de la confession a de beaucoup dépassé l'usage nécessaire.

Il est clair qu'à envisager ainsi la confession, on ne le retrouvera pas facilement dans l'antiquité, et M. Lea a beau jeu (I, 171) de critiquer le tour de force de certains théologiens qui veulent retrouver aux premiers siècles une pratique par trop analogue à celle de nos jours. La confession a suivi évidemment les mêmes phases que la pénitence elle-même. Si l'on écarte les anciens textes relatifs à la confession générale rituelle [1], analogue à celle qui précède encore la communion (le *Confiteor*), et ceux

1. Lea, I, 174.

qui parlent plutôt des conseils à demander à un directeur spirituel [1], il reste l'aveu qui accompagnait la demande de la pénitence [2]. Cet aveu pouvait être et était souvent une confession publique, aux termes des textes cités de saint Cyprien et d'Origène; mais il ne l'était pas nécessairement, ainsi que cela résulte de l'institution si ancienne des prêtres pénitenciers et de la défense, portée par saint Léon, d'exiger des confessions publiques [3]. Aussi bien est-il nécessaire de réagir contre l'opinion trop répandue, qui voit le caractère distinctif de l'ancienne pénitence dans la publicité de l'aveu. J'ai déjà dit sur quelles catégories de fautes devait alors porter cet aveu préliminaire, et comment il en vint à s'étendre à des fautes moins graves, ou même à consister en une simple accusation générale, lorsqu'on recevait la pénitence à la mort ou par dévotion.

Avec la pénitence tarifée, la confession devient nécessairement plus détaillée et se rapproche de la pratique de nos jours; car elle portait sur des fautes plus nombreuses, pouvait se répéter et chaque péché y était l'objet d'une satisfaction particulière. Cette pratique rendait donc nécessaire la connaissance détaillée des péchés et

1. De ce nombre est un célèbre texte d'Origène, *Homil.*, II, c. 6, *in ps.*, XXXVII : « Probas prius medicum cui debeas causam languoris exponere... ut ita demum si quid ille dixerit, qui se prius et eruditum medicum ostenderit et misericordem, si quid consilii dederit, facias et sequaris; si intellexerit et præviderit talem esse languorem tuum qui in conventu totius ecclesiæ exponi debeat et curari, ex quo fortassis et ceteri ædificari poterunt, et tu ipse facile sanari, multa hoc deliberatione et satis perito medici illius consilio procurandum est ». Ce passage, souvent allégué comme preuve de la pénitence secrète, ne prouve-t-il pas précisément l'existence de la seule pénitence publique?

2. CYPRIAN., *De Lapsis*, n. 29 : « Confiteantur singuli, quæso vos, fratres dilectissimi, delictum suum dum adhuc qui deliquit in sæculo est, dum admitti confessio eius potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata est ».

3. Cf. ci-dessus, p. 326, note.

de leurs circonstances principales. Telle est même la raison théologique le plus fréquemment alléguée depuis lors pour justifier et exiger la confession : il faut avouer les péchés au ministre de Dieu pour que celui-ci puisse les juger et imposer une pénitence convenable et proportionnée. Mais il y a plus : il faut accuser les péchés pour que l'Église puisse les pardonner, abstraction faite de toute pénitence proportionnelle. L'Église est l'intermédiaire imposé par Jésus-Christ pour la rémission des péchés graves des fidèles; il faut donc soumettre ces péchés au pouvoir des clefs, les confesser, les accuser. La confession est donc, en elle-même et sans égard à la satisfaction, une partie essentielle du sacrement. Sous cette seconde forme, le principe ne fut pas dès l'abord clairement énoncé. Car, d'une part, l'Église n'exigeait que l'aveu des fautes graves; de l'autre, on regardait la contrition comme suffisant à remettre le péché; le rôle nécessaire de la confession n'apparaissait pas aisément et l'on n'avait plus, pour se guider, une notion exacte de la réconciliation avec l'Église, moyen normal de la réconciliation avec Dieu. Mais cette idée ne tarda pas cependant à se dégager; d'ailleurs, en s'appuyant avec force sur la pratique existante et sur les prescriptions de l'Église, les théologiens étaient arrivés à une conclusion identique : à côté de la *contritio cordis*, il fallait la *confessio oris*, complétée par la *satisfactio operis* [1].

Le principe acquis, on soumit aux procédés ordinaires de la théologie du temps cette partie du sacrement; on rechercha les avantages de l'aveu en lui-même; on fit valoir la salutaire confusion qui en résulte pour le pécheur, la haine du péché qu'elle implique et qu'elle augmente; on y vit, à bon droit, l'accomplissement par-

1. Gratien, *De Pœnit* (C. XXXIII, q. III, d. I), et P. Lombard, *Sent.*, l. IV, d. XVII.

tiel du rite sacramentel, et on alla jusqu'à lui attribuer, indépendamment des autres parties du rite, une vertu particulière et quasi sacramentelle. C'est ce qui explique la coutume, si fréquente à cette époque, de se confesser aux laïques en cas de nécessité, à défaut de prêtre ; non pas qu'on vît dans les laïques des ministres du sacrement ; mais on se donnait la satisfaction d'accomplir ce que l'on pouvait du rite pénitentiel [1]. L'opinion commune fut comme stéréotypée dans cette phrase du pseudo-Augustin, citée par tous les auteurs : « Tanta vis itaque confessionis est, ut, si deest sacerdos, confiteatur proximo [2] ». Cette pratique se continua, en se raréfiant, jusqu'au XVIe siècle et ne disparut entièrement que devant les erreurs protestantes.

Ensuite, on étudia en détail la pratique de la confession ; on en détermina les qualités, surtout l'intégrité, et les causes qui en dispensent plus ou moins complètement. Le principe demeura le même : il faut confesser tous les péchés. Mais quels étaient les péchés graves ? Sans doute, ceux que l'Église obligeait à déférer à son tribunal pénitentiel. Mais cela ne pouvait suffire ; on se livra donc à un immense travail de classification. On établit, avec une précision théorique difficile à faire passer dans la pratique, la division et l'énumération des péchés, mortels et véniels. On la poursuivit sur tous les commandements de Dieu, sur toutes les obligations morales, sur tous les préceptes de l'Église, enfin sur tous les devoirs particuliers à chaque classe de chrétiens et à chaque condition. On compléta l'œuvre par ces considérations, que les ouvrages des moralistes nous ont rendues familières, sur la *parvitas materiæ*, les circonstances aggravantes ou qui changent

1. Cf. LEA, I, 218 seq., et LAURAIN, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, c. I.

2. *Ps. August.*, *De vera et falsa pœnit.*, c. X, n. 25. Sur cet apocryphe, cf. LEA, I, 209, not. 3.

l'espèce du péché, l'ignorance, le consentement, l'attention suffisante, etc. On distingua avec soin les péchés externes et internes, consommés ou attentés; enfin, on s'attacha à résoudre les innombrables difficultés auxquelles donnait lieu la confession des péchés douteux, des péchés oubliés, etc. On n'exigea pas, sans doute, malgré certaines hésitations, la confession des péchés véniels; mais les doutes, les anxiétés de conscience, le désir de s'assurer la grâce sacramentelle, devaient nécessairement rendre de plus en plus fréquente la confession des péchés véniels. Cette pratique fut encouragée par l'Église; elle se répandit assez rapidement depuis le XIIIe siècle et devint ensuite commune et ordinaire.

Ici encore la pratique certaine l'emporta sur les hésitations de la théorie; car on eut bien de la peine à expliquer l'effet du sacrement sur les péchés véniels. Ils sont certainement remis, sans parler d'autres moyens, par la contrition; d'autre part, le sacrement ne peut les remettre sans contrition aucune; et, comme ils ne sont pas matière obligatoire de la confession, la contrition des péchés véniels n'implique pas le désir du sacrement. Fallait-il même la contrition, puisqu'après tout, ils ne séparaient pas le pécheur de la grâce et de l'amitié de Dieu? Mais enfin, rien n'obligeait d'exclure les péchés véniels du bienfait de la grâce sacramentelle, et si la pénitence peut diminuer la peine temporelle due aux péchés mortels, elle peut certainement diminuer la peine due aux péchés véniels, sans parler de l'augmentation de la grâce et des actes méritoires que suppose la confession.

IX

L'antiquité chrétienne exigeait du pécheur, comme condition essentielle du pardon, le repentir, le regret du

péché ; l'usage même du mot de pénitence l'indique suffisamment. On peut même affirmer que dans les écrits et les discours des Pères relatifs à ce sujet, ce qui revient le plus souvent, c'est l'exhortation au repentir, au retour à Dieu. Le moyen âge a heureusement appelé *contrition du cœur* (d'après le texte : *cor contritum et humiliatum*) ce repentir nécessaire ; il n'a rien ajouté à ce que l'antiquité avait dit sur sa nécessité. Mais tandis qu'autrefois on y voyait surtout une disposition de l'âme, sans chercher en quoi la manifestation extérieure de la contrition pouvait servir à constituer le sacrement dans son intégrité, la théologie du moyen âge vit dans les signes extérieurs de la contrition intérieure une partie de la matière du sacrement. Mais ceci était de peu d'importance.

La contrition, pour produire son effet surnaturel, devait elle-même être surnaturelle. Ce caractère ne pouvait lui venir que de ses motifs. On en distingua de deux sortes, ou plutôt de deux degrés : les uns, qui peuvent se réduire à la charité envers Dieu, produisent la contrition parfaite ; les autres, où le pécheur considère surtout les inconvénients de l'ordre surnaturel qui résultent pour lui de son péché, produisent la contrition imparfaite, appelée plus tard *attrition*. On a disserté à l'infini sur les qualités et les degrés divers de l'une et de l'autre, depuis le pseudo-Augustin, Pierre Lombard et les scolastiques du XIIIe siècle, jusqu'aux théologiens de l'époque du concile de Trente et de nos jours [1].

Sans entrer dans ces détails, d'une importance secondaire, il faut voir de plus près comment, après avoir déterminé les éléments qui devaient concourir au sacrement, l'École précisa le rôle de chacun d'eux. A la base, il faut placer la distinction capitale entre la *coulpe* et la *peine* du péché, théorie qui devait contribuer si grande-

1. Cf. Lea, II, 5-21.

ment au développement des indulgences. Entrevue par Hugues de Saint-Victor et par Pierre Lombard, elle fut pleinement formulée par Richard de Saint-Victor et les scolastiques du XIIIe siècle. La coulpe est l'offense de Dieu, et le péché mortel, étant l'offense d'un Dieu infini, mérite une peine éternelle. Pour être réconcilié avec Dieu, il faut obtenir la rémission de la coulpe; pour ne devoir plus rien à sa justice, il faut avoir satisfait pleinement à la peine. La rémission de la coulpe est pure et simple, sans degrés possibles; celle de la peine peut comprendre et comprend en effet des degrés divers, des atténuations successives. Car, s'il a plu à Dieu de n'exiger aucune peine du pécheur qui reçoit le baptême, il a voulu soumettre à une réparation les péchés commis par les fidèles après le baptême : toute la tradition, toute l'histoire de la pénitence sont là pour le prouver. De là ce changement de la peine éternelle en peine temporelle, première réduction, inséparable de la rémission de la coulpe et de la restitution à l'état de grâce. La peine temporelle doit être subie en ce monde ou dans l'autre. Son tarif, en ce qui concerne la justice divine, est incertain; elle peut être plus ou moins considérable suivant les fautes, le degré et l'intensité de la contrition, etc. Au premier rang des œuvres par lesquelles on la subit, figure la pénitence sacramentelle; puis viennent les actes méritoires de la vie chrétienne, volontairement entrepris ou du moins sanctifiés, enfin les indulgences, c'est-à-dire des œuvres, d'ailleurs bonnes et satisfactoires, auxquelles l'Église attache une atténuation de la peine temporelle due à la justice divine, grâce aux mérites de Notre Seigneur et des saints.

Restait à déterminer le rôle respectif de l'absolution et de la contrition sur la rémission des péchés, ainsi comprise. On se trouvait en face d'une grave difficulté. Faire dépendre cette rémission de la seule absolution, c'était supprimer la participation active du pénitent, contraire-

ment à toute l'économie du système ; c'était enlever toute valeur à la contrition et rendre le pardon inaccessible à ceux qui ne pourraient, en cas de danger, recourir au ministère d'un prêtre. D'autre part, les textes de l'Écriture et des Pères et la nature même des choses indiquaient que le véritable agent intérieur du pardon est la conversion du pécheur, le retour de son cœur à Dieu, en un mot la contrition. Mais se contenter de la seule contrition, c'était supprimer l'intervention de l'Église, l'exercice du pouvoir des clefs et, par suite, la confession elle-même ; c'était renverser tout l'enseignement et la pratique de l'Église. On résolut heureusement cette difficulté, de manière à sauvegarder l'efficacité de la contrition et de l'absolution, sans sacrifier l'une à l'autre. La contrition est toujours requise ; elle est, en toute hypothèse, la condition indispensable du pardon : à son degré supérieur, elle remet déjà le péché, puisqu'elle restitue l'âme en grâce avec Dieu ; mais c'est à la condition d'impliquer le désir du sacrement, c'est-à-dire l'intention, la volonté, au moins implicite, de la confession : ce désir, ce *votum sacramenti* existe, pour ainsi dire nécessairement dans la contrition parfaite. Et ce n'est pas là, comme le suppose M. Lea (I, 213), une solution arbitraire et pour le besoin de la cause. Le pénitent bien disposé doit évidemment vouloir obtenir le pardon de ses péchés aux conditions voulues par Dieu et par l'Église ; le repentir implique donc chez lui l'intention de recourir au pouvoir des clefs et de se confesser. Jusque là, bien que le pardon lui soit acquis, il demeure dans l'obligation de satisfaire au précepte divin et ecclésiastique. L'absolution, qu'il reçoit après sa confession, complète le rite sacramentel et régularise sa situation à l'égard de l'Église. Le degré inférieur de la contrition, puisqu'il est moins parfait, ne peut obtenir un effet aussi considérable : il semble que Dieu ne soit pas assez directement, assez entièrement le motif du repentir dans

l'attrition pour rendre aussitôt sa grâce au pécheur; mais l'attrition étant cependant surnaturelle, constitue une disposition suffisante pour assurer le pardon, si elle est jointe au rite sacramentel et à l'absolution.

Le troisième acte du pénitent est la satisfaction. J'en ai déjà longuement parlé et ne puis songer à résumer ici les prescriptions des moralistes relatives à l'accomplissement de la pénitence sacramentelle. Je me borne à noter qu'elle a été sans cesse en diminuant de sévérité jusqu'à nos jours, exception faite cependant pour les obligations de justice qui résultent de certaines fautes, en particulier pour la restitution.

X

Je puis arrêter ici cette étude rapide sur l'histoire de la pénitence. Ce qui fait l'objet des autres chapitres de l'ouvrage de M. Lea, comme les cas réservés, la juridiction et l'approbation des confesseurs, le confessionnal, le sceau de la confession, est bien connu des lecteurs catholiques. J'omets encore ceux qui se rapportent au jansénisme et au probabilisme; ils n'intéressent pas directement la constitution du système de la pénitence. A propos du probabilisme, cependant, je ne puis m'empêcher de relever, pour les blâmer comme elles le méritent, les accusations répétées de mauvaise foi formulées contre saint Alphonse de Liguori [1]. Que le saint docteur, comme la plupart des théologiens, ait fait usage dans les questions difficiles et controversées, d'arguments que j'appellerai trop scolastiques, on peut bien l'admettre; mais cela tient à leur formation théologique, non à leur mauvaise foi. Au reste, comme je l'ai déjà dit, M. Lea me semble s'être mépris sur l'usage du probabilisme au confessionnal. Il en fait une règle

1. Lea, II, 362, seq. 291, 293, etc., spécialement 299, not. 5.

pratique habituelle, comme si les confesseurs se proposaient avant tout, de diminuer les obligations morales et de permettre toute sorte de fautes en trouvant des moyens ingénieux de déclarer qu'elles ne sont pas des péchés. Il oublie que le probabilisme ne s'applique qu'aux cas douteux, aux conflits d'obligations et d'opinions, en deçà de la certitude et que chacun dans la vie fait tous les jours du probabilisme à sa façon.

M. Lea traite à propos de la confession [1], de la fréquentation du sacrement de pénitence par les fidèles. Il voit en particulier une monstrueuse innovation dans le décret du concile de Latran de 1215, prescrivant à tous les fidèles la confession annuelle. En réalité, ce décret n'a pas été une révolution dans l'Église. Il n'y faut voir qu'une prescription destinée à imposer aux chrétiens trop peu fervents les actes essentiels de leur religion au moins une fois l'an, pour la fête de Pâques. Ce qui le prouve, c'est que le célèbre canon *Omnis utriusque sexus* prescrit à tous, en même temps que la confession annuelle, la communion pascale. C'est que, dès cette époque, la confession était pour les fidèles, la préparation ordinaire à la communion; non point sans doute encore la confession de pure dévotion, mais dans la mesure où l'état de conscience de chacun la rendait nécessaire. L'insistance avec laquelle les évêques et les conciles du XIIIe siècle renouvellent et inculquent cette prescription n'est pas motivée par l'opposition qu'aurait rencontrée la nouvelle loi, mais par la négligence des retardataires et des chrétiens trop peu pratiquants. On pourrait en dire autant des actes épiscopaux et conciliaires de notre siècle.

Le dernier chapitre de l'ouvrage est consacré à exposer les conclusions de l'auteur sur l'influence de la confession. Après avoir reconnu les bienfaits de la pratique ancienne,

1. LEA, c. VIII, *Confession*; c. IX, *Enforced Confession*.

M. Lea déplore les conséquences qu'il attribue à la confession obligatoire. Elle aurait pour but l'obtention pure et simple de l'absolution, non l'amendement du pécheur; la propagation d'une morale factice et artificielle; enfin, l'affaiblissement de la moralité générale. Je ne veux pas terminer par une discussion polémique et apologétique une étude purement historique; mais je dois encore une fois m'inscrire en faux contre les conclusions pessimistes du savant auteur. Non pas que je veuille nier les inconvénients ni même les abus; ils sont inséparables de toute institution destinée à des hommes et pratiquée par eux; mais ils ne sauraient suffire à justifier une condamnation générale de la confession, telle qu'elle est pratiquée par les catholiques. Qu'il me suffise de remarquer que la confession ne supprime aucun des moyens que le chrétien et même l'honnête homme peuvent employer pour réparer leurs fautes et se corriger; que son usage implique et le repentir et la résolution de mieux faire; qu'elle rend possibles et accessibles d'autres moyens de préservation et de progrès, comme la fréquentation de l'eucharistie; qu'elle remet sans cesse sous les yeux des fidèles les obligations de leur vie morale et chrétienne, avec des avis et des exhortations pour les y encourager. Quiconque connaît par expérience l'action salutaire exercée par le ministère du confessional affirmera au contraire la merveilleuse utilité de la pénitence pour le salut des pécheurs et les progrès des véritables chrétiens dans la vie morale et surnaturelle.

Paris. A. BOUDINHON.

RICHARD SIMON

ET

LA CRITIQUE BIBLIQUE AU XVIIe SIÈCLE[1]

V

LE PREMIER LIVRE DE L'HISTOIRE CRITIQUE DU VIEUX TESTAMENT OU L'HISTOIRE DU TEXTE HÉBREU DE LA BIBLE

Le premier devoir de la critique, disait R. Simon dans la Préface de son grand ouvrage, c'est de rechercher la vérité en elle-même, sans préoccupation, sans s'arrêter au nom des personnes. Cette règle, dont le vieil érudit faisait la première loi de son exégèse, serait-elle d'un moindre prix en critique littéraire? N'aurait-on pas le droit d'y voir, en même temps qu'un principe d'herméneutèque, comme un retour de l'auteur sur son propre ouvrage, et un pressentiment au moins confus de ses futures destinées? n'est-ce pas, en effet, l'oubli de cette élémentaire maxime qui suffit à expliquer tant de jugements erronés portés aujourd'hui encore sur l'*Histoire critique*? Le chef-d'œuvre du vieil oratorien passe communément en exégèse pour un ouvrage divinateur. Il se trouve ne l'être pas moins en histoire littéraire. Pourquoi faut-il seulement que ce soient les plus célèbres des critiques contemporains qui viennent témoigner, d'une manière quelque peu inattendue, de l'excellence de son principe et de la justesse de ses pressentiments?

1. Voir *Revue*, I (1896), 1, 159; II (1897), 17, 223.

Sainte-Beuve, on s'en souvient, avait pour règle, lui aussi, de briser la glace et de « remonter le courant », en tout sujet : a-t-il su lui-même, par exemple, rompre cette couche de glace que forment peu à peu autour des grandes œuvres les décisions aveuglément suivies du passé, quand il a reproduit avec une si parfaite docilité le jugement de Bossuet sur les travaux de l'érudit oratorien? L'auteur de *Port-Royal* a beau en effet mettre autant d'hyperbole dans l'éloge que Bossuet avait apporté de rigueur dans la condamnation : au fond, c'est à travers la *Défense de la Tradition* qu'il semble avoir étudié l'œuvre de l'oratorien et mesuré « la portée de sa tentative » ; c'est le langage même du prélat qu'il emprunte, quand il signale le danger des explications philosophiques en germe dans le périlleux ouvrage. Sans doute, en France, nous assure-t-il, ce seront des troupes plus légères qui, sans dire gare, s'empareront des hauteurs d'où l'on ne saura plus comment les débusquer. « Mais, en Allemagne, c'est par cette espèce de critique que la foi en l'Écriture périra. Strauss est au bout[1]. » Ce que recèlent de cauteleuse ironie ces avertissements d'apparence si bénévole, ce n'est pas le lieu de l'indiquer, mais qui ne reconnaît, transposée dans le style de la critique moderne, l'accusation la plus redoutable portée jadis contre R. Simon par celui qui s'était fait le dénonciateur « de ses impiétés et de son libertinage »? Comment ne pas retrouver de même encore les considérants de la sentence de 1678 dans telle page d'un récent critique, où Bossuet n'est pas moins loué d'avoir rangé R. Simon parmi les pires ennemis de sa religion que de n'avoir laissé aucun de ses arguments sans réponse[2]? Et n'est-ce pas toujours le même arrêt,

1. *Port-Royal*, IV, 509 ; *Causeries du Lundi*; XII, 273.

2. Brunetière, *Études critiques*, V, 81. Est-il permis de remarquer, sans porter atteinte à la religion désormais consacrée de Bossuet, que d'accepter comme autant d'arrêts toutes ses vivacités de plume, toutes

enregistré avec une égale complaisance, dans tel chapitre d'une étude contemporaine, où l'on fait honneur à Bossuet d'avoir poursuivi, sous le nom de R. Simon, l'ennemi de demain, l'exégèse rationaliste[1]? Tous sans exception, c'est à Bossuet que les critiques contemporains empruntent jusqu'aux termes de leur appréciation sur l'*Histoire critique*, de sorte que, pour juger l'œuvre du savant religieux, on peut se demander si ce n'est pas le *Discours sur l'Histoire universelle* qu'ils se sont contentés de lire.

Il ne paraîtra donc peut-être pas sans intérêt d'étudier en elle-même une œuvre dont tout le monde parle avec d'autant plus d'assurance que la connaissance directe en paraît être plus rare, et puisque le premier livre de l'*Histoire critique* était plus spécialement visé par son illustre adversaire, l'analyse n'en sera sans doute pas tenue pour inutile, qui nous apprendra si c'est avec quelque justice que le pieux érudit a pu passer jusqu'à nos jours pour l'héritier de Spinoza et pour l'ancêtre de Strauss.

I

Le premier livre de l'*Histoire critique du Vieux Testament*, le plus important et le plus fécond des trois qui composent tout l'ouvrage, ne traite en apparence que

ses brusqueries d'argumentation contre quelques-uns de ses adversaires et confondre ainsi perpétuellement Bossuet polémiste avec Bossuet philosophe ou historien, c'est commettre, dans une certaine mesure, la même erreur qu'on reprocherait sans doute — avec quelle véhémence! — à qui s'aviserait, par exemple, de juger Malherbe sur le témoignage de Mathurin Régnier, Fontenelle d'après les dires de La Bruyère et Bossuet lui-même sur certains mots échappés, plus ou moins délibérément, à Fénelon?

1. Lanson, *Bossuet*, p. 372 et 373, où l'on a réussi à tracer, à l'aide de divers passages de Bossuet, une certaine effigie de R. Simon, qui pourrait être le portrait, non pas même de Strauss ou de Renan, mais de Dupuy ou de Volney.

d'un sujet unique, c'est à savoir « des révolutions du texte hébreu depuis Moïse jusqu'à nos jours » ; il contient en réalité deux parties bien distinctes. C'est tout d'abord, en effet, une critique du dogmatisme en matière d'exégèse et c'est, en outre, un essai de reconstruction de l'histoire littéraire du peuple juif. Bien que les vues critiques de l'auteur, ses objections contre le dogmatisme exégétique soient un peu éparses ici et là dans les trente et un chapitres de son premier livre, c'est par là qu'il importe de commencer : il n'est peut-être pas, au surplus, dans une étude d'apparence plus spéciale et en quelque manière plus technique, une discussion plus pénétrante et plus complète du dogmatisme en général, et l'on verra si le dogmatisme de l'incrédulité en particulier s'y trouve plus ménagé qu'aucun autre[1].

C'est un des caractères propres du dogmatisme intempérant en exégèse d'ériger une opinion quelconque en tradition antique et immuable. « On a toujours cru... il a été constamment enseigné... c'est une tradition aussi ancienne que le monde... » telles sont quelques-unes des formules les plus familières de l'herméneutique dogmatisante du XVIIe siècle. Si l'on en veut des exemples plus précis, il suffira de se rappeler les thèses des principaux exégètes de cette époque. Que la langue révélée par Dieu à Adam ait été l'hébreu, c'est ce qui n'a jamais été mis en doute ; que le texte de l'Écriture ait été l'objet d'une conservation providentielle et proprement miraculeuse, c'est ce que les Buxtorf, par exemple, regarderaient comme un sacrilège de nier ; que Moïse ait écrit intégralement les

1. Dans les chapitres I-XII, R. Simon recherche comment l'Ancien Testament a été composé ; les chapitres suivants, XIII-XV, sont une digression sur l'écriture et contiennent des vues intéressantes sur l'origine phénicienne des alphabets sémitique, grec et latin ; dans les derniers chapitres, XVI à XXIX, il est question de l'histoire du texte à partir de ses derniers rédacteurs.

cinq livres du Pentateuque, y compris le récit de sa mort, c'est ce que personne, au témoignage des plus doctes, ne s'est jamais avisé de nier. Malebranche, le disciple peut-être médiocre, mais le fidèle ami de R. Simon, se moquait fort de ceux qui recherchent en philosophie l'histoire généalogique de telle chimère comme les formes substantielles. Son docte confrère eût été à même de lui apprendre que dans cette exégèse qu'il goûtait si peu il pouvait du moins trouver plus d'un exemple pour prouver « la préoccupation des personnes d'étude » comme il disait, et « leur entêtement pour l'antiquité[1]. »

Cet abus de l'argument de tradition, comment l'auteur de l'*Histoire critique* va-t-il le combattre, sans porter toutefois la moindre atteinte à cette science traditionnelle et toute d'autorité qu'est la théologie? Par une méthode des plus simples à la fois et des plus ingénieuses, qu'il semble avoir sinon créée, du moins renouvelée avec bonheur, et où il est passé maître. Vous prétendez, dit-il aux uns, que tout le monde a toujours regardé l'hébreu comme la langue enseignée à l'humanité. Vous oubliez ce que dit saint Grégoire de Nysse, que Dieu ne fut jamais pour l'homme un maître d'école et qu'il serait absurde de lui faire enseigner l'hébreu ex-professo à nos premiers parents[2]. Vous soutenez, dit-il aux autres, que les docteurs sont unanimes à voir dans l'intégrité absolue du texte de la Bible, la preuve manifeste d'une intervention spéciale de la Providence; or, savez-vous ce qu'enseignent en réalité les Pères des premiers siècles avec une unanimité quasi absolue? c'est qu'au contraire, le texte hébreu de la Bible a été falsifié, corrompu, mutilé par la perfidie des Juifs[3]. Vous affirmez, dit-il encore, que l'on a tou-

1. *Recherche de la Vérité*, III, 2, 5 et 6.
2. *H. C.*, ch. XIV.
3. *H. C.*, ch. XVIII.

jours cru à la composition totale du Pentateuque par Moïse ; ignorez-vous donc qu'il n'est pas un seul Père de l'Église qui ait pris à son compte l'absurde tradition rabbinique que c'est Moïse lui-même qui a écrit le récit de sa propre mort? et ne savez-vous pas que tous, au contraire, ont fait une part plus ou moins étendue à l'activité d'Esdras dans la constitution définitive du texte de la Loi[1]? Ces prétendues traditions, qu'on veut faire si anciennes, n'ont donc, en fait, rien que de très récent. Sait-on quelle est, en réalité, l'origine première de ces soi-disant dogmes de l'exégèse biblique? Ce sont les Juifs qui les ont inventés de toutes pièces. Leurs rabbins, jaloux d'assurer à l'objet de leurs études tous les genres de consécration, antiquité prodigieuse des écrits, célébrité des écrivains, conservation miraculeuse des manuscrits, mmob*il*ité surnaturelle du texte, ont poussé au delà de toutes les bornes leur dogmatisme exégétique. Les chrétiens auront même beau rivaliser avec eux d'intrépidité doctrinale : ils n'iront jamais si loin que les Pères de la Synagogue. On veut, par exemple, reculer le plus loin possible la rédaction dernière du Pentateuque. Rabbi Rasci a d'avance fermé la bouche à tous ses émules en déclarant que la Thora était de mille ans plus ancienne que le monde. On n'admet comme auteurs inspirés que les personnages les plus fameux de l'histoire israélite : origine combien basse et absurde au prix de la tradition du Talmud, qui fait de Dieu lui-même l'unique auteur de l'Écriture et le représente peignant de sa propre main, non seulement les lettres du texte, mais les couronnes et les signes divers qui les surmontent! On affirme, parmi les protestants, que la Massore ne constitue pas seulement une interprétation très estimable du texte, mais qu'elle participe à l'inspiration générale des écrivains

1. *H. C.*, p. 21.

sacrés; qu'est-ce que cela auprès de la divinisation du texte massorétique par certains rabbins qui enseignent que les points-voyelles ont été révélés par Dieu lui même? Montaigne excellait, par l'aveu, plus ou moins sincère, il est vrai, de son ignorance, à émousser la pointe des affirmations téméraires; on voit si, par la connaissance approfondie de la tradition, le docte R. Simon y a moins réussi.

C'est encore une manière trop fréquente de dogmatiser en exégèse que de traiter les questions d'ordre purement scientifique moins en savant qu'en théologien et d'inscrire au nombre des articles de foi des opinions courantes plus ou moins fondées. L'admirable traité du Dogmatisme qu'est la *Recherche de la Vérité* est là pour nous fournir le signalement de cette erreur alors si répandue. Malebranche, en effet, parlant de la coutume qu'ont les théologiens de faire dépendre de la foi à l'Écriture l'adhésion à telle conception purement humaine, ne craignait pas de dire avec une bien rare franchise de langage : « Lorsqu'ils se sont servis de l'Écriture sainte pour établir de faux principes de physique ou de métaphysique, ils ont été souvent écoutés comme des oracles par des gens qui les ont crus sur parole; mais il est aussi arrivé que quelques esprits mal faits ont pris sujet de là de mépriser la religion, de sorte que, par un renversement étrange, l'Écriture sainte a été cause de l'erreur de quelques-uns, et la vérité a été le motif et l'origine de l'impiété de quelques autres[1]. » Mais Malebranche se contentait de dénoncer, en général, ce principe d'erreur, et c'est pour des causes toutes morales qu'il condamnait la déplorable facilité qu'ont certains esprits dogmatiques à mêler, selon ses fortes expressions, *les choses mortes avec les choses vivantes*. R. Simon allait, en combattant le dogme exégétique de l'immobilité absolue des textes sacrés, réfuter la

1. *Recherche de la Vérité*, II, 2, 8.

même erreur par les exemples les plus précis, pour des raisons d'ordre matériel et pour ainsi dire palpables, avec cette force contraignante qu'ont les faits d'observation et les réalités concrètes.

L'examen des causes d'altération du texte sacré, en effet, n'est pas seulement dans l'Histoire critique la partie la plus définitive et le point sur lequel R. Simon a le moins laissé à dire ; il n'est peut-être pas de démonstration plus probante et plus décisive contre le dogmatisme que ce simple exposé de faits, et, si l'on peut dire, ce constat juridique de l'état matériel des Livres saints. Comment parler, en effet, de l'incorruptibilité de la lettre de l'Écriture, quand on assiste à l'inventaire des variantes souvent importantes du texte, des lacunes manifestes, des divergences les plus notoires, portant sur des données positives et des chiffres précis. Le moyen de ne pas admettre, avec plus d'un Père, des fautes de copistes ou des erreurs de bibliothécaires, quand on se rend compte des difficultés spéciales qu'offraient, pour la reproduction et la conservation du texte, un genre d'écriture qui laissait tant à deviner au lecteur, et un système de rouleaux indépendants si faciles à intervertir[1] ? Comment enfin ne pas soupçonner quelles modifications de toute nature ont dû faire subir aux textes l'ignorance, la maladresse ou l'arbitraire des transcripteurs, quand on arrive à toucher du doigt l'exactitude rigoureuse de la grande règle de critique posée par R. Simon : plus un texte est obscur et estropié, plus il a chance d'être ancien, et entre plusieurs données généalogiques divergentes, pour prendre un exemple, c'est toujours à la leçon la moins intelligible qu'il faut s'attacher. On sait quel système étrange et

1. On a considéré la théorie de R. Simon sur l'interversion des rouleaux (ou des *feuillets*) comme chimérique (Bernus, *R. Simon*). On ne peut cependant pas encore aujourd'hui expliquer autrement l'absence de suite si manifeste dans les Proverbes et l'Ecclésiastique. (Loisy, *Hist. critique du Texte et des Versions de la Bible*, p. 102.)

puissant Pascal avait fondé sur les obscurités de l'Écriture, voulues par la Providence, disait-il, pour humilier la superbe de l'homme et nous révéler, en le voilant, celui qu'il appelait le *Dieu caché*. Ces obscurités, R. Simon ne prétendait pas apparemment les expliquer toutes, mais en nous fournissant la clé de maintes énigmes et de prétendus *chiffres*, il ne réussissait pas moins que Pascal lui-même à ébranler cette confiance présomptueuse d'un dogmatisme immodéré que l'auteur des *Pensées* avait réputée comme une des maladies les plus invétérées de notre intelligence.

Ce qui caractérise enfin le dogmatisme en matière d'exégèse, c'est d'attribuer une valeur égale à toutes les preuves dont s'étayent les vérités théologiques, de peser moins les arguments en somme que de les compter, et de s'emparer des moindres faits, démonstratifs ou non, pour en faire matière à syllogisme. Le trait n'a pas été omis par Malebranche dans sa peinture si complète du dogmatisme au XVIIe siècle. Rien ne devait le choquer plus, en effet, que de voir toute espèce d'argumentation justifiée par le but apologétique qu'elle se flatte d'atteindre, et ce qui l'étonnait le plus chez des raisonneurs soi-disant disciples d'Aristote, c'est qu'ils ne voulussent pas plus accepter la discussion sur la preuve des choses de foi que sur les choses de foi elles-mêmes. « La liberté de raisonner sur les notions communes, disait-il hardiment, ne doit point être ôtée aux hommes, c'est un droit qui leur est naturel, comme celui de respirer. » Et il demandait, plaisamment, si le refus de soumettre à l'examen les thèses et les démonstrations traditionnelles, ne faisait pas de la raison de certains docteurs comme un habit de cérémonie dont ils se couvrent et se dépouillent à volonté[1].

1. *Entretiens sur la Métaphysique*, XIV.

Le ridicule que signalait, en général, le philosophe, c'est au critique qu'il appartenait de le combattre par des raisons que leur précision même rendait invincibles. Il n'est pas d'apologiste qui, par exemple, ne prétende prouver, par l'existence d'un texte samaritain du Pentateuque, sinon l'origine mosaïque de la Loi, du moins son antiquité très reculée; quoi qu'il en soit de la thèse elle-même, n'est-il pas permis de remarquer que les habitants de Samarie ont pu emprunter leurs livres aux Israélites du nord après leur retour de l'exil? Certains ont coutume d'établir l'antiquité des livres saints par le type d'écriture qu'offrent les manuscrits; cependant, ne peut-on faire observer que les formes d'écriture dépendent, non de la date des manuscrits, mais de leur lieu d'origine et de la province où ils ont été rédigés? D'autres font grand état de tel manuscrit, dit de Hillel, qui remonterait au premier siècle de l'ère chétienne; mais osera-t-on glisser cette réflexion que plusieurs des textes de ce manuscrit ont pour objet des questions de ponctuation et ne peuvent, par conséquent, remonter avant l'école de la Massore, c'est-à-dire avant le sixième siècle de notre ère [1]? Quelques esprits bienveillants ne pourront, sans doute, s'empêcher de plaindre la déconvenue des théologiens qui se voient, par un critique rigoureux, désarmés soudain de leurs arguments réputés les plus invincibles. Mais quoi! R. Simon estimait que c'est faire peu d'honneur à une cause que de la défendre par des preuves qui ne prouvent rien, et peut-être estimera-t-on qu'entre nombre d'apologistes ce n'est pas lui qui a le moins bien servi les intérêts de la vérité.

Cette critique si pénétrante du dogmatisme atteignait donc, on n'en peut douter, plus d'un docteur de Sorbonne, plus d'un représentant plus ou moins fidèle de

1. *H. C.*, ch. XXII.

l'ancienne scolastique. Mais ce serait se méprendre singulièrement que de croire qu'elle ne frappa point encore davantage les Juifs, ces exégètes dogmatisants par excellence, avec lesquels la controverse, comme on l'a vu, se trouvait être si vive à cette époque. Quant au *biblisme* immodéré des protestants, il suffit, pour se rendre compte de la portée des coups qui l'atteignirent, de se rappeler d'abord le désir que manifesta constamment Bossuet d'utiliser pour sa grande œuvre de la réfutation du Protestantisme, l'ouvrage condamné d'abord avec tant de rigueur, puis, aussi, l'émoi prodigieux que causa dans toutes les Églises réformées l'apparition de l'*Histoire critique*, et, enfin, le peu de sympathie, pour ne pas dire la défaveur, que n'ont cessé de témoigner à R. Simon, en lui rendant à peine justice, les protestants de toutes les écoles. Que sont cependant ces atteintes portées au dogmatisme théologique ou rationaliste, juif ou protestant, quand on considère de quels traits infiniment plus directs et plus meurtriers il a percé le dogmatisme des libertins, celui de Spinoza, par exemple, dont on veut aujourd'hui, par la plus étrange méprise, que R. Simon ait été précisément l'élève! Sous prétexte en effet que le *Traité théologico-politique* (1670) est de quinze années antérieur à l'*Histoire critique du Vieux Testament*, et que des deux parts, il est question de l'authenticité et de l'interprétation des Écritures, faire dépendre la critique simonienne de la philosophie spinoziste, ce n'est pas seulement commettre le plus lourd contresens historique, c'est montrer une ignorance bien singulière de l'œuvre qu'on prétend juger, puisque de tous les auteurs modernes Spinoza se trouve être le seul qui y soit nommément réfuté et condamné.

De quel œil aussi bien croit-on que R. Simon ait pu lire ce *Traité théologico-politique*, qui, parfaitement fidèle à son titre, prétend tirer de l'Écriture un certain système

de gouvernement, et fonder sur les Prophètes l'utilité de la liberté de penser pour un État? Il suffit, pour le deviner, de se souvenir des questions qu'agite Spinoza. Pourquoi les mœurs des chrétiens, professant la religion de la Bible, ne sont-elles pas les fruits légitimes de cette religion et rencontre-t-on haines et luttes fraticides là où l'on ne devrait, en vertu de l'idéal biblique, trouver que paix et amour? Quel changement produira dans les relations de la société avec la religion chrétienne la certitude désormais acquise qu'il y a des erreurs et des contradictions dans l'Écriture, et comment les gouvernements traiteront-ils les Églises fondées sur l'antique conception de la divinité de la Bible[1]? Tel est le genre de problèmes qu'agite principalement Spinoza, tenant ses propres remarques d'exégèse ou d'histoire pour de simples digressions : *Non est cur circa hæc diutius detinear... nolo taediosa lectione lectorem detinere.* Or ces spéculations politico-bibliques, ce n'est pas assez de dire qu'elles sont étrangères à la pensée de R. Simon; rien ne répugne davantage à sa méthode et n'est en plus complète opposition avec son esprit. Conçoit-on de quelles questions préalables soulevées à l'infini l'auteur de l'*Histoire critique* accablera le publiciste quelque peu naïf qui prétend tirer de l'Écriture un idéal de gouvernement libéral et pacifique, qui attribue à tous les textes de l'Écriture, quels qu'ils soient, une même autorité morale, qui construit, enfin, comme en l'air, avec une témérité extravagante, l'œuvre la plus dépourvue de base scientifique et de support? Et peut-on hésiter à croire que, comparée à l'écrit de Spinoza, la *Politique tirée de l'Écriture sainte* n'eût paru à R. Simon un chef-d'œuvre de sens critique et d'exactitude, si tant est qu'il ne se soit pas contenté de renvoyer l'un à l'autre les deux philosophes avec leurs théories reposant, en appa-

1. *Tract. theologico-politicus*, præf., cap. XVI-XX.

rence, sur des fondements si identiques et aboutissant à des conclusions si diamétralement contraires?

Si l'on a raison de se représenter, en somme, le Spinoza du *Traité théologico-politique* sous les espèces d'un publiciste libéral et doctrinaire du temps de Guillaume d'Orange, il est difficile de rien imaginer de plus étranger à son œuvre que l'*Histoire critique* de R. Simon; que sera-ce pourtant, si nous ajoutons que le livre du philosophe juif est d'un rationaliste, et que toutes les accusations portées contre R. Simon ne pourront pas faire qu'il ne soit, avant tout et exclusivement, un historien? Qui ne sait, en effet, que la méthode exégétique de Spinoza se réduit à cette affirmation que l'Ecriture n'a pas d'autre contenu que la loi morale naturelle, tandis que R. Simon n'a jamais vu dans les Livres saints qu'une révélation positive, ou, comme il disait si profondément, *une prophétie* [1]? Et pendant que R. Simon n'estime rien de plus essentiel que la tradition historique de l'Ancien Testament avec ses cérémonies et ses croyances, ses données mystérieuses ou surnaturelles, qui ne reconnaît, dans l'effort constant de Spinoza pour trouver le fond de vérité caché sous l'enveloppe miraculeuse, le plus profond dédain de ce que le critique recueille avec le plus de soin, les rites, les traditions, les miracles? Que peut-on enfin imaginer de plus contraire à l'esprit historique d'un R. Simon, que ce rationalisme hautain et superficiel qui, prenant en bloc tous les textes bibliques, les interprète hardiment sans en scruter l'origine, sépare les faits naturels des récits miraculeux, conserve les premiers, rejette les seconds, retranche, en un mot, des livres saints, tout ce qui en est l'âme et la vie, avec une préoccupation autrement aveuglante que la crédulité la plus naïve ou la théologie la moins éclairée et la moins libre? Certes, R. Simon

1. *H. C.*, ch. XII; *Tract. theol.-pol.*, cap. I.

a su appliquer à l'étude des textes la méthode la plus *rationnelle*, mais ce serait se méprendre singulièrement sur le sens des mots que d'en faire pour cela un *rationaliste*, et si quelque chose pouvait prouver combien il était, en réalité, hostile au rationalisme spinoziste, c'est la diligence scrupuleuse de cette enquête toute rationnelle sur les vieux textes qu'un Spinoza tenait pour les plus informes bégaîments au prix du langage viril de la pure Raison.

Toutes ces différences, au surplus, se ramènent, en définitive, à une seule qui les résume en les expliquant : c'est que Spinoza est, par excellence, un dogmatiste, en exégèse comme en philosophie, tandis que R. Simon est, on l'a vu, un pur critique. Le premier ouvrage que le jeune disciple de Descartes ait médité d'écrire fut une grammaire hébraïque conforme à la méthode des géomètres, *more geometrico demonstrata*. On peut dire qu'il ne fit, pendant toute sa vie, qu'appliquer à divers ordres de spéculation les principes de sa grammaire hébraïque. Ce n'est pas le lieu de montrer le caractère absolu de son dogmatisme impérieux et tranchant dans la géométrie de son *Éthique*; mais si son exégèse est faite pour scandaliser un R. Simon, c'est bien avant tout par l'audace de ses affirmations. Ce n'est pas assez de prétendre, dès le début de son Traité, « reprendre la connaissance de l'Écriture par les fondements », et de poser, en principe, qu'on peut toujours clairement saisir le sens de l'Écriture, ou, comme il dit, le pur enseignement de Dieu ; il expose une méthode d'interprétation qui est bien le plus accompli chef-d'œuvre du dogmatisme exégétique : « Il faut, dit-il, commencer par les idées les plus générales en recherchant avant toutes choses, par les maximes les plus claires de l'Écriture, ce que c'est que prophétie, révélation, miracle, puis descendre aux opinions de chaque prophète, et de ces opinions, en venir au sens de chaque pro-

phétie, de chaque révélation, de chaque miracle [1]. » Une fois en possession d'une telle méthode, on ne sera pas surpris si ce mathématicien de l'exégèse n'est arrêté par aucune difficulté, et, selon son expression, ne trouve aucun mystère dans l'Écriture. Il sait, par exemple, et nous explique longuement quel concept Adam s'est formé de Dieu, quelle idée se firent successivement de l'essence divine Caïn, Enoch, Abraham, Moïse[2]; il affirme que si les miracles et les visions sont, en général, des faits purement imaginaires, les Israélites ont, du moins dans le désert, entendu une véritable voix, *veram vocem*; il sait que les prophètes ont eu en vue le *summum bonum*, et que la *vera vita*, qui est son propre idéal, fut également l'idéal de Salomon; il n'ignore pas quels sont les auteurs de chacun des Livres saints, et de même qu'à ses yeux « il est plus clair que le jour que Moïse n'a eu aucune part au Pentateuque », de même il lui paraît manifeste que la moitié de la Bible a été composée par Esdras au retour de l'exil, tandis que les derniers livres, *Daniel*, *Esdras*, *Esther*, *Néhémie* ont eu pour auteur unique un contemporain de Juda Machabée [3]. Bref, que ne sait-il pas? et de tout ce qu'ignorent, en général, les Richard Simon, qu'éprouve-t-il le plus embarras à trancher dans les termes les moins péremptoires? Comment, dans la seconde partie du *Discours sur l'Histoire Universelle*, Bossuet répondit à ces affirmations en soutenant que la suite ininterrompue de la religion en démontre la divinité pour les hommes que n'aveuglent pas leurs passions, c'est ce qu'on regarde aujourd'hui communément comme son plus beau trait de génie et ce que nous avons essayé précédemment d'apprécier. Au dogmatisme de Spinoza, R. Simon, lui, ne répondait que par de légers

1. *Tract.*, cap. VII.
2. *Tract.*, cap. I.
3. *Tract.*, cap. VIII.

doutes, des questions modestes, timides peut-être, mais on ne peut s'empêcher d'estimer qu'à côté de la grande et majestueuse argumentation de l'orateur, la fine et incisive discussion du critique avait bien aussi son prix.

II

L'*Histoire critique du Vieux Testament* n'aurait, sans doute, pas produit une aussi vive émotion parmi les théologiens, si R. Simon s'était borné dans son premier livre à réfuter les excès du dogmatisme exégétique. On ne paraît vraiment condamner que ce qu'on remplace. C'est ce qu'il a voulu faire, sans nul doute, en essayant de substituer, à des conceptions que sa critique lui faisait considérer comme insoutenables, des vues nouvelles sur l'origine des livres saints. C'est cet essai de reconstruction scientifique de l'histoire littéraire des Israélites que ses adversaires ont eu, en effet, le plus de peine à lui pardonner.

Sa première thèse, celle qui devait provoquer d'abord contre l'auteur de si violentes tempêtes et qui était, cependant, destinée, dans la suite, à une si brillante fortune, est contenue tout entière dans le cinquième chapitre, qu'il importe d'analyser. Moïse, y est-il dit, n'est pas le seul auteur du Pentateuque; d'autres écrivains ont dû prendre une part plus ou moins large à la composition de cette œuvre éminemment successive et anonyme. Il est clair d'abord que l'histoire des longs siècles qui précédèrent Moïse († 1475, selon le comput ordinaire) est dérivée de traditions bien antérieures à l'écrivain sacré, et d'autre part des additions évidemment postérieures à Moïse, comme le récit de sa mort, ou la mention des données postérieures de l'histoire cananéenne, ne permettent pas de lui attribuer la rédaction définitive des cinq livres rangés

sous son nom. Il faut remarquer de plus que les récits attribués à Moïse n'offrent qu'une unité de composition toute relative, comme celle qu'on obtiendrait en amalgamant des compositions d'abord séparées et profondément distinctes. Ce qui le prouve, ce sont les répétitions et les surcharges si fréquentes que n'explique pas toujours, quoi qu'on en ait dit, la naïveté de ces vieux récits; c'est encore le défaut de suite, si manifeste, qu'il est plus d'une narration biblique dont il y a avantage à commencer la lecture par le dernier verset en remontant jusqu'au premier pour trouver un fil conducteur : telles par exemple les narrations de la naissance d'Isaac, de l'alliance de Jacob avec Laban, de la mort d'Isaac, que R. Simon analyse en suivant une marche régressive qui est de l'effet le plus inattendu et le plus piquant. Ce sont encore les liaisons artificielles, *en ces jours-là*, *en ce temps-là*, qui décèlent, à coup sûr, un travail d'arrangement, ou, comme dans l'histoire de Jethro, permettent de discerner du premier regard de véritables hors-d'œuvres Ce sont enfin les divergences et les contradictions qui abondent dans toutes les parties narratives ou législatives du Pentateuque; non seulement on se trouve maintes fois en présence de données historiques incompatibles, comme dans les récits de la création de l'homme et du partage des troupeaux entre Jacob et Laban, ou dans le dénombrement des enfants de Jacob qui vinrent avec lui en Égypte, mais les allégations les plus précises se heurtent entre elles, comme par exemple quand il est dit ici que la mesure nommée *homer* est la dixième partie de l'*epha*, et ailleurs qu'un homer égale un épha (*Lév.* 3; *Ex.* 16). Il faut lire à cet égard dans l'*Histoire critique* l'analyse détaillée du récit biblique du déluge; jamais on n'a rendu plus évidente, et, l'on peut dire, plus palpable, la multiplicité des sources dont la combinaison encore apparente a constitué notre texte actuel. On ne peut

s'empêcher, en lisant cette originale démonstration, de se rappeler les théories de l'abbé d'Aubignac (1657) et de Wolf (1794), sur la formation successive et anonyme de l'épopée homérique. Mais tandis que l'argument invoqué dans la *Pratique du Théâtre* comme dans les *Prolégomènes* est tiré de la non-existence de l'écriture, il est remarquable que R. Simon s'est passé de cette preuve considérée aujourd'hui comme ruineuse, puisque aussi bien on a, par de nombreux exemples, prouvé depuis lors qu'en l'absence de l'écriture, il était impossible de fixer une limite à des mémoires puissantes et suffisamment exercées. Mais tout ce qu'a dit depuis la critique contemporaine sur les redites, les incertitudes de place, les contradictions des poèmes homériques, ce n'est pas une médiocre preuve de la pénétration du vieux critique d'en avoir fait le principe même de l'histoire littéraire du peuple juif.

On sait l'objection que dès le premier jour Bossuet souleva contre la théorie de R. Simon dans l'un des chapitres les plus éloquents de son *Discours sur l'Histoire universelle*, celui qui traite *des difficultés qu'on forme contre l'Écriture* et montre combien *elles sont aisées à vaincre par les hommes de bon sens et de bonne foi*. « N'y a-t-il pas des choses ajoutées dans le livre de Moïse, se demande-t-il, et d'où vient qu'on trouve sa mort à la fin du livre qu'on lui attribue ? — Quelle merveille, répondit-il aussitôt, que ceux qui ont continué son histoire aient ajouté sa fin bienheureuse au reste de ses actions, afin de faire du tout un même corps ? Pour les autres additions, voyons ce que c'est. Est-ce quelque loi nouvelle, ou quelque nouvelle cérémonie, quelque dogme, quelque miracle, quelque prédiction ? On n'y songe seulement pas, il n'y en a pas le moindre soupçon, ni le moindre indice ; c'eût été ajouter à l'œuvre de Dieu ; la loi l'avait défendu et le scandale qu'on eût causé eût été horrible. Quoi

donc ! on aura continué peut-être une généalogie commencée, on aura peut-être expliqué un nom de ville changé par le temps... quatre ou cinq remarques de cette nature faites par Josué ou par Samuel ou par quelque autre prophète d'une pareille antiquité, auront naturellement passé dans le texte, et la même tradition nous les aura apportées avec tout le reste : aussitôt tout sera perdu [1] ! »

On voit que Bossuet, avec le sentiment qu'il a de sa responsabilité morale et de sa charge d'âmes, se préoccupe surtout de l'effet que produiront les nouveautés de la critique sur les consciences qu'il a à gouverner : mais les intérêts de la science même de l'Écriture lui sont-ils aussi présents? C'est ce que R. Simon va se permettre de révoquer en doute, en estimant d'ailleurs que les idées qu'il défend ne sauraient avoir, si elles sont vraies, de si pernicieuses conséquences. Sans doute, fait-il remarquer dans son *Histoire critique* [2], comme s'il avait prévu d'avance l'objection de Bossuet, la loi avait défendu la moindre addition aux Livres saints. Mais n'en est-il pas de cette prohibition comme des anathèmes qu'ont prononcés les Pères de tous les Conciles à l'issue des assemblées contre quiconque ajouterait ou ôterait aux formules arrêtées en commun? Bientôt le besoin se fait sentir d'une explication plus précise ou d'un développement nouveau, et les membres du Concile seraient les premiers à approuver la violation qui est faite de leurs défenses les plus solennelles. Ailleurs, R. Simon ajoutait avec une rigueur de raisonnement qu'on ne peut s'empêcher d'admirer presque autant que la fougue oratoire de son contradicteur : « Il importe peu de savoir si Josué ou Samuel sont les auteurs de ces additions, ou si elles viennent de la main d'Esdras. C'est

1. *H. C.*, II, 28.
2. *H. C.*, ch. IV.

assez qu'il y ait des prophètes qui après la mort de Moïse aient continué son histoire, qui aient achevé une généalogie commencée, expliqué un nom de ville changé par le temps ou quelque autre chose semblable [1]. » La brèche une fois ouverte par Bossuet lui-même, qui ne voit, en effet, passer du même coup, toutes les hardiesses de la critique simonienne, et à qui demandera pourquoi ces changements seraient les seuls, pourquoi les gloses ne seraient pas des interpolations, pourquoi les retouches n'auraient pas pris forme de remaniements, le moyen d'opposer désormais l'argument traditionnel de l'unité absolue des Livres saints? Quant au caractère surnaturel et inspiré de ces additions successives, il va sans dire que R. Simon est le premier à le maintenir, et si on avait à ce sujet la moindre hésitation, il suffira de se rappeler que jamais Bossuet n'a sur ce point élevé de difficultés contre les théories de l'*Histoire critique*. Pour R. Simon, comme pour Bossuet, les écrivains anonymes qui collaborèrent à l'œuvre de Moïse étaient et ne pouvaient être que des hommes inspirés de Dieu, de véritables *prophètes* [2].

Reste à savoir quels sont ces écrivains anonymes dont l'activité s'est exercée soit avant, soit après Moïse, soit encore de son vivant et en quelque manière sous sa direction et son contrôle [3]. Pour donner une idée de leur rôle assez difficile à définir, eu égard aux habitudes intellectuelles de nos littératures classiques, R. Simon les compare aux scribes officiels qui dans les monarchies orientales sont chargés de mettre par écrit tout ce qui concerne l'État et la Religion. Véritables annalistes de la

1. *Lett. crit.* III, 223.

2. *H. C.*, préf., ch. I et II. Que ces scribes n'aient rien de commun, quoi qu'on en ait dit, avec la Grande Synagogue des Juifs, c'est ce que montrent les plaisanteries de R. Simon contre cette prétendue assemblée littéraire, qui aurait, au dire des rabbins, composé en grand conseil et par voix délibérante, les livres transmis sans nom d'auteur.

3. *H. C.*, ch. II et ch. VIII.

théocratie juive, les prophètes ont pu tenir à jour le récit des évènements qui intéressaient leur nation et même ajouter de nouveaux éclaircissements aux traditions anciennes ; orateurs religieux, investis d'une mission publique, ils ont pu insérer leurs harangues, leurs instructions dans le corps d'un livre qui n'en demeurait pas moins véritablement révélé. Mais comment ont-ils collaboré à l'œuvre qu'ils considéraient eux-mêmes et qu'on doit, après eux, considérer comme étant éminemment celle de Moïse? Est-ce en ajoutant simplement des morceaux distincts, de manière à former comme un assemblage de parties juxtaposées et une mosaïque de pièces indépendant? Le récit du déluge, à en juger par l'analyse qu'en donne R. Simon, le ferait penser. Mais n'ont-ils pas procédé aussi par voie d'amplification, et pour ainsi dire d'étirement, en développant une donnée antérieure, soit pour l'éclaircir, soit pour l'approprier à des besoins d'esprit nouveaux? C'est un procédé que R. Simon semble admettre également, lorsqu'il attribue par exemple à ces scribes anonymes un but didactique, une tendance oratoire et parénétique, qui fait de la Bible tout entière comme une vaste prophétie. On voit quelle importance R. Simon a le premier attachée à cette forme littéraire du prophétisme, si notoirement caractéristique du génie d'Israël, et là encore tous les exégètes de ce siècle qui ont retrouvé jusque dans les plus anciens livres de la nation l'influence de l'antique *nabi*, prédicateur de Iahvé, n'ont fait que suivre les traces du critique oratorien.

Il en est au surplus, selon R. Simon, de la plupart des livres de la Bible comme du Pentateuque [1] : les *Livres Historiques* ne présentent pas plus que les *Proverbes*, pas plus que les psaumes ce caractère strictement *personnel et unitaire* qui pourrait permettre de les attribuer, avec la

1. *H. C.*, ch. VIII.

tradition juive, à un seul auteur. Ce ne sont pas seulement les preuves internes qui l'établissent, comme, par exemple, les deux rédactions profondément divergentes d'un même morceau, à moins qu'on ne dise, avec les rabbins, que David a donné deux éditions différentes d'un même psaume, ou que Samuel a transmis deux relations distinctes d'un même fait. Ce sont encore des arguments d'autorité qui vont, en dépit de ses adversaires, fortifier singulièrement la position du critique. Si, en effet, sur l'origine du Pentateuque, saint Jérôme s'était contenté de dire que la recherche du véritable auteur lui paraissait oiseuse et qu'il ne se souciait pas de faire exactement la balance entre Moïse et tel scribe comme Esdras [1], le témoignage d'un Théodoret, par exemple, sur *Josué* et les livres similaires est beaucoup plus explicite, et il ne se fait pas faute d'y reconnaître des pièces rapportées. Fort de son aveu, R. Simon ne se contentera pas, comme les Jésuites Bonfrerius et Pererius, d'attribuer ces divers fragments à Samuel, à Gad ou à Nathan, mais il les mettra sans hésiter sur le compte d'écrivains beaucoup plus récents. Est-ce à dire que ces écrits, résultant d'une rédaction collective, manquent par le fait d'individualité, et que les diverses parties de la Bible n'offrent au critique rien de distinct et de personnel? C'est une erreur où R. Simon, entraîné par l'exagération de ses propres théories, eût pu aisément se laisser induire; il n'en est pas qu'il ait plus fortement combattue, et l'on peut se demander si le grand critique a donné une preuve plus singulière de sa pénétration et de sa justesse d'esprit. Il ne faut jamais, dit-il avec décision, corriger un livre de la Bible par l'autre ; chaque scribe a eu ses raisons de changer, d'ajouter, de retrancher; chacun de ces écrivains anonymes étant une personnalité littéraire à part,

1. *Adv. Helvidium.*

d'une physionomie parfaitement distincte, c'est lui faire tort de son originalité propre que de lui attribuer les idées ou les expressions de quelque autre [1]. Quand on songe à tout ce que ce principe de critique textuelle recélait en réalité de vues neuves et profondes sur la formation littéraire des Livres saints, on se demande ce que R. Simon laissait après lui dans ce domaine à découvrir, et sans diminuer la part d'invention des principaux exégètes modernes, on peut trouver que la restitution des grandes figures anonymes de l'histoire littéraire d'Israël, Jéhoviste, Elohiste, Écrivain sacerdotal, Anonyme de la Captivité, a encore quelque peu à envier à la singulière divination du créateur de l'exégèse.

Mais tandis que dans toutes les directions qu'a suivies, non sans quelque heureuse hardiesse, la critique biblique de ce siècle, elle a trouvé un guide merveilleusement sûr en R. Simon, peut-on dire que ce premier livre de l'*Histoire critique* ait profité même dans la plus faible mesure des travaux accumulés par le passé, et que, comme tant d'autres œuvres de génie, il soit une résultante en même temps qu'il est un principe, un point d'arrivée en même temps qu'il est un point de départ ? Certes les Pères des premiers siècles avaient su reconnaître dans les Livres saints quelques-uns des caractères qui ne sauraient faire défaut à aucune littérature nationale, et ignorant encore les raideurs d'une exégèse hiératique, ils avaient réussi plus d'une fois à parler des écrivains hébreux en hommes qui ont vécu avec leurs écrits en un commerce familier. Tel rapprochement de saint Jérôme entre David et le chœur des poètes lyriques de la Grèce [2], telle distinction précise de saint Augustin entre la prose rustique du berger Amos et le style brillant et châtié du noble Isaïe [3] semblait déceler

1. *H. C.*, ch. III.
2. *Epist.* 3 ; cf. præf. *in Isaiam et Jer.*
3. *De Doctrina Christ.*, IV, 4.

aussi libre que judicieuse une vue de la littérature d'Israël. Plus tard, les grands docteurs du moyen âge, on ne l'ignore pas, traitèrent plus d'une question biblique avec la même hardiesse de génie qu'ils apportèrent dans la discussion des grands problèmes philosophiques. Mais si l'on compare les vues historiques de R. Simon à l'enseignement traditionnel, tel qu'on le répétait depuis des siècles dans les chaires de Sorbonne, quelle différence, non pas seulement de résultats, mais de principes et de méthode, pour ne pas dire même de sujet ! D'un côté, d'abstraites démonstrations portant en bloc sur l'intégrité ou l'authenticité de toute l'Écriture ; de l'autre, le discernement ingénieux et pénétrant de tout ce que le travail des générations successives a réussi à incorporer des dictées de la Révélation divine dans la Bible ; d'une part, une critique absolue de oui et de non sur l'éternelle question de savoir si ce qu'il faut attribuer à l'inspiration c'est tout ou rien ; de l'autre, le sentiment profond d'une œuvre, humaine en même temps que divine, qui se développe, s'accroît, parfois même se transforme et se métamorphose comme un organisme vivant[1]. Qu'on lise telle page où le critique nous fait assister, en quelque manière, à la lente évolution du texte sacré ; que, partant de la dernière compilation rédigée, par exemple, au temps d'Esdras, on remonte avec lui par la pensée jusqu'aux Mémoires anciens d'où les récits bibliques ont été tirés, non sans subir de la part des scribes plus d'un développement ou d'une abréviation, que de là on s'élève plus haut encore, jusqu'aux vieux textes qu'ont plus ou moins amendés les prophètes pour les proportionner à l'esprit des temps, et qu'ainsi enfin on atteigne la révélation mosaïque qui est le germe puissant, et, comme disent les naturalistes, le *punctum saliens* de cette matière infiniment plastique et

1. Voir R. Simon, *Réponse à la Défense des sentiments*, p. 137.

féconde : on pourra chercher parmi les philosophes modernes de l'évolution un autre exemple de la doctrine du développement appliquée aux choses historiques ; il n'est pas qu'on en trouve un plus démonstratif à la fois et plus nouveau. Si l'on songe après cela que cette découverte proprement définitive, ce n'est pas dans un domaine plus ou moins exploré qu'elle a été accomplie, mais dans les parties les plus désertes de cette histoire littéraire, dont l'auteur du *Novum Organum* disait peu auparavant qu'il n'y avait pas sur les cartes de terre plus inconnue, de solitude plus dévastée, on comprendra qu'il ne soit guère possible de se défendre d'un profond sentiment d'admiration pour cet heureux trait de génie. Et si l'on ajoute enfin qu'il n'est pas de plus enviable mérite pour une œuvre que d'ouvrir de lointaines perspectives sur une longue série de grandes découvertes, issues du même esprit et dirigées par la même méthode, on ne pourra classer trop haut parmi les chefs-d'œuvre d'une érudition devenue, à son exemple, aussi patiente et judicieuse que hardiment conjecturale cette féconde restitution d'une littérature primitive qu'est le premier livre de l'*Histoire critique*.

Est-ce à dire cependant que ce premier livre soit une œuvre aussi achevée en toutes ses parties qu'elle est dans l'ensemble originale et suggestive? Ce serait bien mal comprendre le genre de mérite propre à cet ouvrage que d'hésiter à en reconnaître les imperfections. Précisément parce qu'elle témoigne d'une surprenante finesse d'analyse et dénote une habileté suprême à faire tenir en équilibre les données les plus complexes, à mettre en balance les éléments d'appréciation les plus divers, l'œuvre de R. Simon n'offre pas partout, il faut bien l'avouer, une égale lucidité didactique, et l'on y regrette ici et là quelque embarras, quelque confusion qui ne tient pas seulement à l'exposé. On a même pu accuser le savant critique de vaciller en ses dires sur certains points et d'at-

tribuer la plus grande part dans la rédaction des Livres saints, tantôt aux plus anciens, tantôt aux plus récents des écrivains hébreux. Mais le défaut le plus saillant à tous les yeux, ce sont évidemment les lacunes que présente l'ouvrage, et ce que l'*Histoire critique* réclamait évidemment tout d'abord, c'étaient des continuateurs qui s'appliquassent à reconstruire d'après ce vaste plan l'histoire de la composition des Livres saints. R. Simon s'était contenté de tracer les grandes lignes du pays à parcourir, et, comme on l'a dit de Bacon, il avait quelque peu imité ces Français du temps de Charles VIII qui conquirent l'Italie, non avec leurs armes, mais avec la craie dont ils marquèrent leurs quartiers d'occupation. Après lui aussi bien, il restait à s'assurer de toutes les positions conquises, à ne laisser aucun point sans s'en rendre maître, aucune route sans la commander, à occuper enfin jusqu'à ces petits sentiers qui, selon le mot de Fontenelle, épargnent tant de combats aux conquérants et tant de peine aux voyageurs.

Cette œuvre, on a vu plus haut pour quelles raisons il ne fut pas donné à R. Simon de la poursuivre et de l'achever lui-même. Avait-il, au moins dans les premiers temps qui suivirent la condamnation de son livre, espéré que d'autres après lui pourraient travailler à la continuer? S'était-il flatté, par exemple, que les confrères de son protecteur déclaré, le P. de la Chaize, s'ils ne réussissaient pas à lui faire rendre le droit de se faire entendre sur ces questions, pourraient du moins reprendre à leur compte les principes d'une exégèse qui leur était notoirement si sympathique? Ne pouvait-il pas, pour se confirmer dans ses espérances, se dire après tout que rien ne faisait plus d'honneur à la Compagnie de Jésus que son admirable école scientifique de la première moitié du siècle, et que le plus sûr moyen de réduire au silence le nombre toujours croissant de ses adversaires, c'était simplement de continuer les nobles traditions de probité

scientifique, telles qu'on les avait admirées dans les travaux d'un Mariana sur l'Apocalypse, dans le savant et libre commentaire des Évangiles de Maldonat, dans les hardies recherches historiques de Petau, et même dans les théories d'un Lessius ou d'un Hamel sur l'inspiration? Il est permis de le croire quand on lit dans ses lettres l'expression des amers regrets que lui cause le trop juste sentiment d'avoir été de ce côté si tôt abandonné et en définitive si complètement oublié.

Ce n'était pas à la vérité la seule surprise que l'avenir eût réservée au savant religieux. Son œuvre, qui n'avait pas trouvé de continuateurs parmi les catholiques de son vivant, et n'en devait même pas trouver de longtemps après sa mort, devait lui susciter des émules et des imitateurs, dont le nombre prodigieux n'égalerait en quelque sorte que l'opiniâtre activité, parmi les ennemis les plus déclarés de sa foi. Telle devait être même un jour l'ignorance générale en ces matières qu'on en arriverait à confondre son œuvre avec les travaux du rationalisme protestant et à réunir dans une sorte de vague et lointaine perspective des écrits qui n'avaient guère de communs que la ressemblance du sujet et l'intensité patiente et méthodique de la recherche. Mieux encore, on devait voir les catholiques, se faisant avec docilité l'écho de certains incrédules qui n'ont pas d'autre tactique que de réduire les sciences religieuses à une sorte d'hiératisme théologique sous couleur d'admirer Bossuet, ranger, parmi les écrits hérétiques ou impies, l'ouvrage qui était le mieux fait pour les réfuter. On devait voir enfin jusque dans les Manuels bibliques d'une certaine école, aussi bien que dans les œuvres injurieusement élogieuses des incrédules, le nom de R. Simon accolé à celui de Strauss, comme si rien n'était plus étranger à l'auteur de l'*Histoire critique* que l'interprétation mythique, cette ressource désespérée des exégètes protestants pour concilier au texte de

l'Écriture un reste de respect religieux; comme si le théoricien, on pourrait presque dire le théologien, qu'est excellemment Strauss avait rien de commun avec le pur historien qu'a voulu et qu'a su rester R. Simon, comme si enfin toute l'œuvre de l'érudit oratorien ne protestait pas contre l'entreprise aussi chimérique que sacrilège d'atteindre le principe même des choses religieuses par les procédés étroits et raides du rationalisme exégétique! Après tout, R. Simon était trop au courant des surprises sans nombre que ménage l'histoire littéraire de tous les temps pour s'affecter outre mesure de la singulière transformation que feraient subir à son œuvre ses imprévus admirateurs. On peut même croire qu'il n'eût pas vu sans sourire son nom et ses travaux traités avec le même sans façon audacieux qu'il avait cru découvrir dans les procédés de l'historiographie antique. Mais de voir, à la suite d'une condamnation purement individuelle, et par suite de la plus étrange méprise, l'histoire littéraire de la Bible devenir comme le monopole exclusif des protestants et des libertins, d'être obligé de constater le zèle passionné de certains catholiques à s'interdire toute espèce d'exégèse scientifique et à se fermer ainsi l'accès des esprits même les moins exigeants en fait de méthodes et de raisons, il est permis de croire par tout ce qu'on sait de sa foi et de son amour pour la vérité qu'il ne s'en fût pas aussi aisément consolé.

Paris.

(*A suivre.*) HENRI MARGIVAL.

BIBLIOGRAPHIE

D'HISTOIRE MODERNE DE L'ÉGLISE

Bossuet, *Instruction sur les États d'Oraison, second Traité* précédé d'une introduction par E. Lévesque. Paris, Didot, 1897, xxxvii-412 p., in-8.

La question du quiétisme commençait, il faut bien l'avouer, à perdre de son intérêt. En vain s'efforçait-on de nous passionner contre l'un ou l'autre, surtout contre l'autre des deux adversaires : la polémique était d'une part si personnelle et si acerbe, un certain ton de victime gémissante finissait de l'autre côté par causer un tel agacement, qu'on ne pouvait plus se dissimuler l'ennui que distillent les meilleures plaidoiries théologiques. Le moyen, malgré toute la bonne volonté du monde, d'éprouver pour le *Traité sur les États d'Oraison*, cette curiosité qui, au témoignage de Saint-Simon, le fit dévorer aussitôt qu'il parut? et comment, sans tenir compte de mille circonstances plus ou moins éphémères, s'expliquer qu'« il n'y eut homme ni femme à la cour qui ne se fît plaisir de le lire et qui ne se piquât de l'avoir lu » ? Faut-il même l'avouer ? On s'étonnait de ne pas trouver au moins dans les écrits de Bossuet quelques-uns de ces larges exposés de principes, qui constituent non seulement la doctrine de ses sermons, mais la morale ou la mystique de ses moindres opuscules.

Un ouvrage inédit de Bossuet est venu à propos ranimer l'attention prête à s'éteindre et restituer au débat les justes proportions qu'aux yeux des bons juges il ne pouvait manquer de comporter. C'est ce qu'on nomme le *Second Traité sur les États d'Oraison* et ce qui, en réalité, d'après les projets primitifs de Bossuet, devait être le premier traité sur la matière. On sait en effet que la querelle quiétiste dévia pour ainsi dire dès l'origine, et que Bossuet, pour suivre la rapide escrime d'un adversaire infiniment alerte et fertile en ressources, dut publier la réfutation de la nouvelle mystique, avant de pouvoir donner la dernière main à l'ouvrage doctrinal qu'il préparait sur les principes de la spiritualité. C'est donc ce que le débat contenait en somme de plus général et de moins caduc, qui est, en même temps que ce livre, sorti de la plus profonde obscurité où le tenait confiné, depuis deux siècles, la bibliothèque de Saint-Sulpice. Ce n'est pas seulement de son heureuse trouvaille qu'il convient de féliciter l'éditeur, c'est aussi de l'exactitude critique et du soin pieux dont témoigne cette précieuse publication.

Certes, après le premier *Traité sur les États d'Oraison*, il était impossible à Bossuet de réfuter avec plus de force qu'il ne l'avait fait ce spinozisme subjectif et incomplet qu'est le mysticisme quiétiste, et c'est à peine si le *second Traité* marque plus profondément la distance qui sépare le chrétien, tel qu'il le conçoit, et le mystique de l'École de Molinas ou même de Fénelon. Tandis que le caractère essentiel de l'un, c'est la *foi* à ces mystères précis qui sont l'objet propre de la dogmatique chrétienne, trinité, incarnation, rédemption, la définition du mystique, d'après Bossuet, « c'est de mettre la perfection de l'oraison (et par conséquent de la vie religieuse tout entière) à s'élever au-dessus des idées qui appartiennent proprement au christianisme » (ch. VI-XXVI). De même encore, tandis que tout chrétien est homme de prière, parce qu'il est homme d'*espérance*, et n'a pas de plus impérieux motif d'action que le désir du salut, le mystique, réprouvant comme égoïste et intéressé tout désir de la béatitude, se borne à un acte de conformité totale, sinon d'absolue indifférence aux volontés divines (ch. XXVII et LXXII). Enfin, tandis que le chrétien *aime* Dieu comme son bienfaiteur, c'est à savoir parce qu'il l'a créé, racheté, et qu'il doit faire sa félicité éternelle, la morale moins théologique qu'esthétique du quiétiste ne connaît d'amour véritable que celui de la Beauté suprême et de la Perfection divine devant laquelle on s'abîme et l'on s'anéantit (ch. LXXIII-CVII). Telles sont les trois thèses fondamentales de ce second Traité, et si l'on se rappelle avec quelle précision doctrinale Bossuet les avait déjà plaidées dans sa première *Instruction*, on sera assez porté à croire que la théologie du sujet, comme la gloire de l'auteur, doit bien peu à l'ouvrage nouvellement paru.

Il n'en est rien cependant, et le caractère dogmatique de ce Traité lui assure une place à part et de tout premier ordre dans l'œuvre presque exclusivement polémique de Bossuet sur le même sujet. On pouvait, par exemple, lui attribuer une théologie quelque peu sèche, et en particulier une conception singulièrement étroite de l'Amour de Dieu, quand on le voyait faire de la récompense éternelle le motif *formel* et la raison *précise* de la Charité. Ce second Traité en faisant de la béatitude un motif simplement *implicite* ou *virtuel* de l'Amour, renfermé dans l'idée de la bonté absolue de Dieu, nous révèle un Bossuet plus compréhensif qu'on ne l'imaginait des objections de ses adversaires, ménageant même à leur doctrine une place dans sa propre doctrine et pratiquant heureusement le précepte de l'apôtre : *Dilatamini et vos*. De même aussi, la condamnation rigoureuse de cette maxime bien connue des mystiques, que l'humanité de Jésus-Christ n'est qu'une voie et un moyen dont on n'a plus que faire lorsqu'on est arrivé au but qui est Dieu même, pouvait, sans quelques atténuations nécessaires, paraître en désaccord avec l'enseignement de plus d'un maître de la spiritualité ou d'un Père de l'Église; on verra dans ce second Traité qu'il peut y avoir un éloignement légitime pour toutes ces images terrestres qui ne sont que des ombres de la gloire de Dieu, et

que « c'est un épurement de la foi qui va tous les jours se démêlant de plus en plus des sens et des raisonnements humains et s'élevant au-dessus d'elle même ». Enfin, à l'entendre réprouver si absolument la théorie de la *simplicité* de vues et de sentiments dans l'oraison, on pouvait croire qu'il subordonnait la prière à la connaissance explicite des attributs divins ou des personnes de la Trinité et qu'il tendait ainsi à faire prédominer dans son concept du christianisme, sinon la scolastique proprement dite, au moins une dogmatique toute rationnelle, une sorte d'intellectualisme théologique. Ce second Traité nous montre un Bossuet sensiblement autre, un Bossuet pénétré de l'idée de l'incompréhensibilité de Dieu et déclarant, en maints passages qu'on pourrait attribuer au libre génie métaphysique de Fénelon, que Dieu est au-dessus de tout être, en dehors de toute catégorie d'existence et que la conception de son essence, à force de s'exténuer pour se faire plus précise, se réduit à un certain rien, un rien qui tient dans l'admiration et le silence. Doctrine apparemment chère à Bossuet, puisqu'elle lui a inspiré quelques vers peu connus, qui ne nous paraissent pas plus qu'à l'éditeur déparer cette théologie :

Plus je pousse vers toi ma sublime pensée,
Plus de ta majesté je la sens surpassée,
Se confondre elle-même et tomber sans retour.
Je t'approche en tremblant, lumière inaccessible;
Et sans voir dans son fond l'être incompréhensible,
Par un vol étonné je m'agite à l'entour.

On peut se demander, toutefois, si cette haute et pure philosophie eût reçu des contemporains les mêmes applaudissements que la polémique incisive de la *première Instruction* ou les piquantes historiettes de ce surprenant pamphlet qui s'appelle la *Relation sur le quiétisme*. Certes, dans tout le cours de la querelle quiétiste, il ne s'est peut-être produit rien d'égal aux belles pages de ce *Second Traité* : métaphysique pénétrante qui, sous des noms différents, n'approfondit pas en somme d'autres problèmes que ceux de l'agnosticisme ou de la morale sans sanction; réduction hardie de la religion à la prière et aux sentiments qui la constituent : foi, espérance et amour; juste équilibre gardé entre la notion primitive de la vie religieuse : *Do ut des*, et sa forme la plus épurée : *Da quod jubes et jube quod vis*; heureux discernement de la part de vérité que recèlent les doctrines adverses, grâce à une application toute nouvelle du grand principe de Bossuet que, toute erreur est fondée sur une vérité dont on abuse : autant de rares mérites qui nous attachent aujourd'hui à ce beau livre, mais qui eussent fort risqué de laisser indifférent un public attentif à la seule escrime des deux jouteurs, à leurs brillantes attaques et à leurs triomphantes parades. Si l'on se souvient qu'au gré des meilleurs tacticiens, tout ce qui ne concourt pas au succès le diminue, peut-être estimera-t-on que Bossuet n'a pas médiocrement servi les intérêts de sa cause en gardant son ouvrage

en manuscrit. On aurait alors une preuve de plus que la spiritualité n'exclut pas toujours les calculs de l'humaine prudence, à moins qu'on ne veuille simplement supposer que c'est le propre du génie de faire le plus naïvement du monde mille choses où les critiques s'évertuent à découvrir des prodiges d'astuce et que rien ne lui est plus ordinaire que de parler, sans même s'en rendre compte, le langage qui convient le mieux aux générations les plus différentes.

Paris. HENRI MARGIVAL.

Bossuet et le jansénisme. Notes historiques par A. M. P. INGOLD, Paris, 1897.

L'œuvre de Bossuet n'est plus pour nous un monument dont on contemple l'ensemble majestueux, dont on admire quelques parties plus apparentes. On en veut tout connaître, jusqu'aux pierres d'attente, jusqu'aux matériaux à peine utilisés. C'est une contribution à cette étude que M. Ingold apporte dans son volume sur Bossuet et le jansénisme. L'auteur, dès le début, se déclare ami de Bossuet, et à chaque page de ses notes historiques, il montre à son égard une vraie sympathie, un culte intelligent. L'évêque de Meaux a-t-il été janséniste? La réponse importait trop à quelques-uns pour que la question eût toujours été traitée avec impartialité. Quelle gloire pour « le Parti » si l'on pouvait y attirer Bossuet! Quel triomphe pour les adversaires du grand évêque si l'on pouvait le convaincre d'une bonne hérésie, ou du moins d'une certaine partialité à l'égard des hérétiques et de leurs doctrines! Dans sa première partie, M. Ingold justifie Bossuet, d'abord par des témoignages empruntés aux ultramontains et aux jansénistes. Je préfère les preuves tirées, soit des conversations de Bossuet rapportées par Le Dieu, soit de ses écrits et de ses actes contre le jansénisme. Dans les Oraisons funèbres, en particulier dans celle de Bourgoing, il est impossible de ne pas reconnaître les savants de Port-Royal dans ces « grands esprits, ardents et chauds », dans ces « esprits extrêmes, excessifs, insatiables », qui « ne se lassent jamais de chercher ni de discourir, ni de disputer ». A qui pourrait-on appliquer de tels mots, mieux qu'aux chercheurs de textes des *Provinciales* et de la *Perpétuité de la Foi*, qu'aux disputeurs de la *Fréquente communion*, de la *Lettre à un duc et pair*, du *Cas de conscience*, etc. Dans la *Défense de la tradition et des Saints Pères*, Bossuet attaque également R. Simon et Jansénius. Mais surtout l'avertissement sur le livre des *Réflexions morales* que les jansénistes essaient de produire en faveur de P. Quesnel est accablant contre eux. Les actes ne sont pas moins clairs que les paroles : Bossuet voulait une sévère condamnation contre les propositions jansénistes dans l'assemblée de 1700. Mais on manœuvra si bien, on répéta si haut que le jansénisme « n'était qu'un fantôme », on ramena si habilement à l'opinion thomiste quelques-unes des propositions dénoncées par Bossuet, que

celui-ci fatigué, malade, dégoûté probablement « de la haine des hommes pour la vérité », les abandonna pour obtenir la censure des autres propositions. L'affaire du *Cas de conscience* et les missions auprès des religieuses de Port-Royal suffiraient d'ailleurs à prouver l'éloignement de Bossuet pour une doctrine que ses maîtres, les Cornet et les Vincent de Paul, avaient dû lui apprendre à combattre. Mais pourquoi Bossuet n'a-t-il pas lutté plus vivement contre l'hérésie janséniste ?

Sous le triste archevêque de Harlay, il en fut empêché par les mesquines jalousies, et les maladresses de ce métropolitain qui ne voulait pas paraître conduit par son suffragant. Noailles qui ne fut pas toujours irréprochable dans ces affaires sut du moins prendre et mettre en pratique les conseils de Bossuet. D'autres raisons peuvent encore servir à expliquer la conduite de Bossuet. Sa vie se passe entre les deux grandes phases du jansénisme ; il enseigne leurs devoirs aux gens de la cour, il élève le Dauphin, et surtout il lutte contre le protestantisme. Chaque docteur a sa mission providentielle spéciale : celle de Bossuet c'est de travailler contre la prétendue Réforme. D'ailleurs, certaines doctrines jansénistes, qui se présentaient comme une sorte de christianisme intégral, n'étaient pas pour déplaire à Bossuet dans ce qu'elles ont de foncièrement juste. De plus, la modération et l'équité de Bossuet ne lui permettaient pas de se montrer avec acharnement l'adversaire d'hommes qui, à certains moments, ne refusèrent pas de l'aider à combattre l'ennemi commun, le protestantisme. Quant aux opinions jansénistes sur le fait et le droit, la notion de la grâce, etc., il faut noter qu'on peut en expliquer la présence chez Bossuet, soit par l'état de la doctrine définie à son époque, par exemple, la question du fait et de droit, soit par le sens qu'il donne à certains mots, par exemple, la soumission sur le fait. Certaines tolérances à l'égard des personnes et des doctrines peuvent donc s'expliquer chez Bossuet. Il en est de même de certaines antipathies à l'égard des ennemis de Port-Royal. Bossuet et les Jésuites, voilà un chapitre particulièrement intéressant du travail de M. Ingold. Bossuet, élève des Jésuites, reste visiblement éloigné d'eux, il suffit pour s'en rendre compte de consulter Beausset. Mais d'où peut venir cet éloignement ?

D'abord d'une divergence d'opinions en matière dogmatique sur la grâce, sur l'interprétation de la doctrine de saint Augustin, sur l'infaillibilité de l'Eglise au sujet du fait. Quelques jésuites étendaient trop les limites de l'enseignement de l'Église, et prétendaient imposer comme seules orthodoxes leurs propres opinions. N'est-ce pas quelquefois une tentation délicate, difficile à vaincre que celle de condamner un adversaire ? Quand on a soi-même pour règle non seulement de tenir au jugement de l'Église, mais d'embrasser ses sentiments, il est si facile de lui en prêter ! En morale aussi, Bossuet se sépare des Jésuites, il traite assez durement quelques casuistes, il voudrait voir nommer les auteurs de propositions censurées, de façon que « bon gré, mal gré, ils deviennent orthodoxes ». C'est encore la conduite, les

pratiques des Jésuites que Bossuet a blâmées. Il donne au mot Jésuite un sens qui montre bien la signification péjorative que certaines institutions voient attacher à leur nom par des adversaires malicieux ou quelquefois seulement clairvoyants[1]. En face des Jésuites comme en face de Fénelon[2], Bossuet devait être mal à l'aise, il ne savait pas intriguer; son esprit se fatiguait et s'usait à suivre les fils savamment embrouillés que s'entendait à manier un esprit court et grossier », mais « plein d'artifice », comme le P. de la Chaize. Enfin, des faits qui attestaient trop de puissance, telle l'influence du P. de la Chaize sur la collation des benéfices (voir les Lettres de Bussy, de Boileau, etc.), ou trop d'habileté, telle la publication par le P. Duchesne d'une remontrance attribuée aux chanoines et curés d'Auxerre, semblaient convaincre la Compagnie de vouloir « tourner la religion en politique et en intrigue » (Voir d'Aguesseau, *Mémoires sur les affaires de l'Église de France*). Je me permettrai d'ajouter une remarque. La pratique de la direction des Jésuites pouvait-elle convenir à Bossuet? Celui-ci, comme l'a remarqué M. Lanson, ne voulait pas se substituer à la personne qu'il conduisait; il voulait l'exciter et l'habituer à trouver en elle-même les éléments de ses jugements et de ses décisions. Il répugnait, peut-être par impuissance, à ces souplesses, à ces habiletés par lesquelles un directeur finit par substituer sa propre intelligence et sa volonté à l'intelligence et à la volonté de celui qu'il dirige. Tant de divergences ne pouvaient que séparer Bossuet et la Compagnie. Aussi bien qu'il la regardât comme une institution utile à l'Église, et qu'il fût personnellement lié avec quelques Jésuites, bien qu'il les défendît au besoin et qu'il fût estimé par plusieurs d'entre eux, on comprend que Bossuet fût peu porté pour une société où il sentit quelquefois un peu trop l'intrigue et l'esprit de corps.

En résumé, l'incertitude d'opinions non encore jugées par l'Église, une vocation spéciale contre d'autres erreurs, la modération et l'équité de Bossuet à l'égard des personnes, la reconnaissance des services rendus par Port-Royal à la cause commune, certaines antipathies contre ses trop heureux adversaires, telles sont les causes des faux soupçons de jansénisme dont M. Ingold a tenu à décharger la mémoire de Bossuet.

Beauvais. HENRI GATHELOT.

A travers l'Orient, par M. l'abbé Pisani, docteur ès lettres, professeur à l'Institut catholique de Paris. Paris, Bloud et Barral, 1897; XIII-341 pp. in-8; prix : 4 fr.

En nous promenant à travers l'Orient, M. l'abbé Pisani nous fait connaître la formation de l'état actuel des églises orientales. Par la

1. « Le P. de la Chaize, écrit Bossuet, est *jésuite* autant que les autres. »
2. Beausset, Ch. X. Bossuet directeur, II. Esprit de la direction de Bossuet, p. 478, surtout p. 481.

lumière que ce livre jette sur l'histoire antérieure, il mérite ici une brève analyse. Comme M. l'abbé Duchesne (*Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées*), M. Pisani montre bien l'origine des divisions partielles et de la grande division. « Imperium sine patriarcha non staret », disait le roi des Bulgares Boris en 1203. Il faut un patriarche pour soutenir un empire. Chaque empire aura donc son patriarche, et nous finirons par trouver dans l'Église dite orthodoxe quatorze églises indépendantes, mais reliées entre elles par quelques coutumes, comme la mémoire des églises sœurs dans les offices liturgiques. Nous connaissons du reste les griefs « des Églises des sept conciles contre l'Église papique » ; M. l'abbé Duchesne les a examinés dans sa belle critique de la lettre du patriarche Anthime. Des détails nouveaux et fort intéressants ont été donnés par M. Pisani sur l'état actuel des églises orientales. Je signalerai spécialement l'étude sur l'Église russe. On y voit en toute lumière l'influence de la politique sur la religion dans les pays d'Orient. Pour éviter des séditions terribles le tsar tolère les errements des raskolniks ou schismatiques. C'est pour respecter le sentiment religieux populaire qu'il n'entreprend pas la réforme du calendrier et aime mieux « être en désaccord avec le Soleil que d'accord avec le Pape». Par contre, il moleste les juifs et les protestants, il poursuit surtout les catholiques. En particulier chez les Ruthènes on a vu toute l'horreur de la persécution : supplices, exil, Sibérie, trahisons de prêtres et d'évêques apostats. Mais à côté de ces tristes choses, quelle foi, quelle piété profonde dans ces pèlerins Russes que M. Pisani, dans un saisissant tableau, nous montre en marche vers Jérusalem. C'est bien l'âme orientale toute d'excès et de passion.

En Grèce, les riches marchands, pour témoigner leur zèle patriotique et religieux, envoient à leurs frais un moine jeune et intelligent étudier pendant quelques années en Allemagne. L'Église y gagne des docteurs savants et éclairés, sinon des pasteurs aux fortes convictions, car la science puisée aux sources protestantes détruit la foi et ne laisse guère subsister que le déisme dans les âmes de certains évêques hellènes.

L'Église arménienne mérite aussi une mention spéciale; le clergé catholique par son savoir et sa régularité sait conserver et accroître le troupeau qui lui est confié. Les Arméniens grégoriens sont très divisés, leur clergé marié est misérable et sans valeur morale.

Les Vartabeds ou prêtres célibataires, instruits en Allemagne, sont rationalistes et préparent des recrues au protestantisme libéral. Malgré cette infériorité, les Grégoriens soutenus par la Russie tiennent bon contre le catholicisme. Les divisions intestines non moins que les affreux massacres des Turcs attirent à ce pauvre pays une sympathique curiosité.

Beauvais. HENRI GATHELOT.

H. M. Hemmer, *Vie du Cardinal Manning*. Paris, Lethielleux, 1898; 467 p., in-8.

Il nous est impossible de rendre compte de ce livre dont plusieurs chapitres ont paru ici même. Nous nous bornons à signaler l'importante préface, où l'auteur indique la valeur de ses sources, apprécie notamment le livre de M. Purcell, et, à propos du mémoire de Manning sur les obstacles au progrès du catholicisme, revient une fois de plus sur la nécessité d'élever la valeur intellectuelle du clergé. — Chap. I : La jeunesse de Manning jusqu'à son entrée dans les ordres. Chap. II : La cure de Lavington. Chap. III : L'archidiacre de Chichester. Chap. IV : La conversion. Chap. V : Le ministère sacerdotal de Manning. Chap. VI : Les honneurs et les conflits ecclésiastiques. Chap. VII : L'épiscopat de Manning jusqu'au concile du Vatican. Chap. VIII : Manning et Newman. La question de l'éducation à Oxford. Chap. IX : Manning au concile du Vatican. Chap. X : Le ministère pastoral de Manning depuis le concile jusqu'à son cardinalat. Chap. XI : Le ministère pastoral de Manning depuis son élévation au cardinalat jusqu'à la mort de Pie IX. Chap. XII : Le ministère pastoral de Manning depuis l'avènement de Léon XIII. Chap. XIII : Manning et son action sociale. Chap. XIV : Le jubilé de Manning, ses dernières œuvres et sa mort.

CHRONIQUE BIBLIQUE[1]

V. Histoire d'Israel. — 1. La petite *Histoire du peuple d'Israël*, de M. E. Montet (Genève, Eggiman, 1896; 2e éd. in-18, 132 pages), est un livre élémentaire bien conçu et bien rédigé. L'auteur accepte les principaux résultats de la critique moderne, et pourtant on a besoin d'y regarder d'assez près pour trouver des différences notables entre son histoire sainte et celle que nous avons apprise dans notre enfance. La plus sensible de ces différences consiste en ce que le résumé des premiers chapitres de la Genèse est renvoyé à la fin du volume, sous cette rubrique : « Les grandes traditions religieuses ». L'ouvrage contient vingt-cinq illustrations, bien choisies, et deux cartes. Parmi les illustrations se trouve le fameux cylindre babylonien où l'on a pensé reconnaître « le premier péché ». Ce cylindre représente un arbre avec des fruits; un homme (à tête cornue) et une femme sont assis l'un à droite, l'autre à gauche, tendant la main vers l'arbre; derrière la femme est un serpent. Il ne faudrait pas croire que cet homme et cette femme sont le premier couple humain. Selon toute vraisemblance, les

1. Voir *Revue*, II (1897), 380, 444.

deux personnages, qui sont vêtus, représentent le héros du déluge chaldéen, Samasnapistim, et sa femme, à côté de la plante de vie, dans l'île de l'immortalité. Le serpent doit être celui qui ravit au héros Gilgamès la plante de vie que Samasnapistim lui avait donnée. Cette histoire ne paraît pas sans rapport avec le récit biblique du paradis terrestre; mais encore est-il vrai que dans la tradition chaldéenne il n'y a pas la moindre trace de « péché » (cf. *Revue des religions*, 1892, p. 134-136).

Les lectures bibliques de M. Montefiore (*The bible for home reading*, I, Londres, Macmillan, 1896; in-8, XVIII-621) ont été préparées dans le même esprit que l'histoire de M. Montet. Le volume est beaucoup plus considérable, parce que les plus beaux morceaux de l'Ancien Testament, principalement les morceaux historiques, y sont reproduits in extenso, avec les explications nécessaires pour en faciliter l'intelligence. Le livre a été écrit pour un enfant, mais les grandes personnes peuvent le lire avec profit et y trouver beaucoup de science.

2. Un article du P. A. J. Delattre sur *Le pays de Chanaan, province de l'empire égyptien* (*Revue des questions historiques*, juillet 1896, et tiré à part) contient une très sérieuse étude sur la situation de la Palestine au XVe siècle, d'après la correspondance cunéiforme d'El-Amarna.

3. Dans les derniers fascicules du second volume de son *Histoire ancienne des peuples d'Orient* (Paris, Hachette, 1896; in-4, p. 161-198), M. Maspéro conduit l'histoire d'Israël jusqu'au temps d'Achab et de Josaphat (voir *Revue*, II, 81). L'éminent historien présente en bloc les traditions bibliques relatives à l'exode, qu'il place au temps de Mînephtah ou de Séti II. Une inscription de Mînephtah, récemment découverte, suppose déjà Israël en Palestine; mais cette donnée positive est écartée par des hypothèses. « Si c'est bien l'Israël biblique qui se révèle pour la première fois sur un monument égyptien » — y a-t-il beaucoup de chances pour que ce soit *un autre Israël*? — « on pourra supposer qu'il venait à peine de quitter la terre de servage et de commencer ses courses errantes. Si, au contraire, on préfère reconnaître dans les Israïlou un clan oublié aux monts de Canaan, alors que le gros de la race avait émigré sur les rives du Nil, on n'aura pas besoin de chercher longtemps après Mînephtah pour assigner à l'exode une date qui lui convienne. Les années qui suivirent le règne de Séti II présentent les conditions favorables à une entreprise aussi hasardeuse » (p. 444). Cependant l'inscription de Mînephtah ne donne pas à penser qu'Israël soit à peine sorti de l'Égypte. « Son nom figure avec ceux de Canaan, Gazer, Ascalon, parmi les peuples de Syrie qui ont dû être émus de la victoire remportée par Mînephtah sur les Lybiens. On dit qu'Israël « n'a plus de graine » : s'il fallait prendre la métaphore à la lettre, il s'ensuivrait que le peuple en question, qui existait auparavant en Palestine a été exterminé. Mais Israël est anéanti comme Canaan en prisonnier, c'est-à-dire qu'il est tenu en respect. D'autre

part, il n'est guère probable que, dans le temps où *Israël* était déjà sur la rive droite du Jourdain, comme le prouve l'inscription de Mînephtah, un autre *Israël* languît encore en Égypte et se préparât à en sortir sous la conduite de Moïse » (*Bulletin critique* du 15 avril 1897, p. 203-204). Malgré la coïncidence que les noms de Ramessès et de Pithom semblent créer entre le temps de l'oppression d'Israël en Égypte et le règne de Ramsès II, il est assez probable que l'exode doit être placé plus haut, vers la date que lui assigne la chronologie biblique. Il ne semble pas non plus qu'on doive réduire la période des Juges à un siècle et demi, de 1200 à 1050. Sans doute la donnée biblique des 480 ans qui se sont écoulés depuis l'exode jusqu'à la construction du temple de Salomon est une évaluation approximative : 12 générations de 40 ans chacune. Mais la tradition qui s'y reflète paraît assez solide, et le chiffre indiqué pourrait être encore trop faible.

Il n'est pas exact de dire que David « consultait directement, quand il le voulait, son seigneur divin » et qu'il « connaissait à l'événement s'il en avait interprété exactement les volontés » (p. 730). Abiathar s'était réfugié près de lui avec l'éphod, quand Saül eut fait massacrer les prêtres de Nob. C'est par le moyen de cet éphod, et avec le concours d'Abiathar, que David consultait Iahvé (cf. I *Sam.*, XXIII, 1-12; XXX, 6-9). Devenu roi, il reçoit les communications divines, dans des circonstances importantes, par l'intermédiaire du prophète Gad et Nathan (voir principalement II *Sam.*, XXIV, récit qui vient d'une source fort ancienne). De ce qu'il y avait en Égypte des statues divines pourvues d'un mécanisme artificiel et qui rendaient ainsi des oracles, il ne suit pas que l'éphod ait été un simulacre de ce genre. L'éphod n'était pas autre chose qu'un instrument divinatoire auquel étaient associés des sorts (*urim* et *tummim*). Il semble qu'on posait à l'oracle des questions alternatives et non des questions simples, parce que la réponse n'était pas un signe d'assentiment ou de négation, mais le sens attaché conventionnellement à tel sort avant l'interrogation proprement dite. « Le meilleur exemple de consultation par l'éphod n'est peut-être pas celui de David (II *Sam.*, II, 1-2) demandant à Dieu s'il doit quitter le pays des Philistins pour se rendre à Hébron, mais celui de Saül, lorsque Jonathas a transgressé l'anathème porté par son père (I *Sam.*, XIV, 36-42, d'après le grec). Après les succès de la journée, Saül demande s'il faut poursuivre ou non les Philistins pendant la nuit. Le prêtre fait la consultation, et l'oracle ne répond pas. Ainsi la communion est rompue entre Iahvé et le peuple. Qui a péché? Saül fait ranger d'un côté les représentants du peuple et se met de l'autre avec Jonathas; puis il dit à Iahvé : « Si le péché vient de moi ou de Jonathas, donne *urim*; s'il vient du peuple, donne *tummim* ». Saül et Jonathas sont pris, et le peuple se trouve hors de cause. On recommence la même épreuve entre Saül et Jonathas, et Jonathas est pris. » (*Bulletin critique*, *sup. cit.*, 205). On peut dire que le refus de réponse ne s'explique pas très bien dans

l'hypothèse de consultation par le sort; mais la suite de la consultation suppose l'emploi de sorts, dont l'un vient au jour tandis que l'autre ne paraît pas. Les sorts semblent avoir été contenus de manière ou d'autre dans l'éphod. L'instrument pouvait être conditionné de telle sorte que rien ne sortît, ni *urim*, ni *tummim*, et dans ce cas il n'y avait pas de réponse. L'élection de Saül (1 *Sam.*, x, 20-24) paraît se faire aussi par le moyen de l'*urim-tummim*.

L'ouvrage de M. Maspéro fera mieux comprendre l'histoire d'Israël, non seulement par ce qui en est raconté, mais par le cadre excellent qui lui est fourni.

VI. — Religion israélite. — 1. La thèse du monothéisme primitif des Sémites est reprise par M. F. Hommel dans un livre sur l'ancienne tradition israélite et l'épigraphie orientale (*Die Altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung*. Munich, Franz, 1897; in-8, xvi-356 pages). L'ouvrage est à lire pour les matériaux historiques dont il est rempli, et qui ont leur valeur indépendamment de la thèse au profit de laquelle on les exploite, ou des conjectures parfois très risquées qui ont été groupées autour de l'argument principal. M. Hommel a une façon tout originale de défendre ce qu'il appelle la tradition. Sur le fait de l'exode, par exemple, il est on ne peut plus ferme; il en sait la date et les circonstances; il se défend bien d'admettre que les Habiri dont parlent les lettres d'El-Amarna aient été les Hébreux, car l'exode n'a eu lieu que plus tard. Ce n'était que la tribu d'Aser avec ses sous-tribus, Héber et Malkiel, et aussi la tribu de Lévi, probablement encore celle de Siméon... Il suffit de s'entendre. Avant Moïse, les Israélites connaissaient le nom divin *Ia* ou *Iahu*. Moïse le transforma en *Iahvé*, pour qu'il signifie « celui qui est »; Moïse était un parfait monothéiste. Mais, avant lui, *Ia* s'était un peu perdu dans la foule des dieux particuliers. S'il fallait en croire M. Hommel, *Ia* aurait été d'abord à peu près synonyme de *El*, « dieu »; les Assyriens auraient eu conscience de cette identité, gardant le souvenir assez présent du monothéisme ancien et du temps où, sur le sol de l'Arabie, ils adoraient *El* ou *Ia*, en compagnie des ancêtres d'Israël; Jonas aurait eu beaucoup plus facile de se faire entendre à Ninive, en parlant de *Ia*, que saint Paul à Athènes en parlant du « dieu inconnu ». On voit que M. Hommel ne hait pas le paradoxe. Son érudition est plus abondante que sûre, et ses hypothèses sont souvent plus ingénieuses que solides.

2. Il y a aussi quelque chose d'aventureux dans le travail de M. Poels sur l'unité de sanctuaire en Israël (*Examen critique de l'histoire du sanctuaire de l'arche*, t. I. Leyde, Brill, 1897; in-8, xiv-422 pages). Toutefois l'auteur n'écrit pas, comme M. Hommel, pour combattre Wellhausen et son école; il admet en principe les conclusions générales de la critique touchant la composition de l'Hexateuque, des Juges, de Samuel et des Rois, sauf à faire des réserves sur l'âge des sources, qui lui paraissent « plus anciennes » que les « savants ne le

supposent ». Selon M. Poëls, l'arche a été depuis Josué le centre du culte officiellement pratiqué par les tribus israélites ; les objections résultant de ce qu'on voit tel culte s'exercer à Nob, Gabaon, Mispa, Gilgal, Kiriat-Iearim n'ont aucune portée, vu que toutes ces indications géographiques se rapportent au même endroit, ou peu s'en faut. Ces conclusions peuvent être fondées en partie. Ne chicanons pas trop M. Poëls à propos du « culte officiel » : l'épithète n'a guère de sens pour l'époque dont il s'agit ; mais nous pouvons la traduire par « national », et admettre, par devers nous, que les sanctuaires locaux avaient plus d'importance qu'on ne voudrait nous le faire croire. L'arche, nous dit-on, a été à Silo depuis le temps de Josué jusqu'au temps d'Héli ; quand elle revint de sa captivité chez les Philistins, elle demeura près de Kiriat-Iearim, sur la hauteur appelée Gabaon, Mispa, ou Gilgal ; l'endroit où habitaient les prêtres s'appelait Nob. Telle source de Samuel emploie le nom de Mispa, telle autre celui de Gilgal : il s'agit toujours du même lieu. Quand David eut transporté l'arche à Jérusalem, le tabernacle resta à Gabaon, qui fut lieu de culte « officiel » jusqu'à la construction du temple. On conçoit que tout cela ne se démontre pas de façon bien rigoureuse. D'ailleurs, pour résoudre définitivement les questions de géographie, il faut y aller voir, et ce n'est pas assez de remuer les textes. Une analyse détaillée des sources aurait été la condition préalable d'une exposition claire. Il eût été prudent de se prononcer avec plus de réserve sur plusieurs points de la thèse qui, en dépit des plus ingénieux syllogismes, demeurent obscurs et incertains. Ainsi la substitution de Silo à Sichem dans *Jos.* XXIV, est tout à fait arbitraire. Tant pis pour la thèse de M. Poëls, s'il faut que l'arche ait été à Sichem et non à Silo quand Josué mourut! Mais, à Sichem, on pouvait très bien être devant Dieu sans que l'arche fût présente. Josué lui-même dit que la pierre sacrée qui était sous l'arbre du sanctuaire (voir *Revue*, II, 139) est témoin de la promesse faite par le peuple à Iahvé. Il est évident que le peuple se trouve à Sichem et que l'arche n'y est pas. Avant de soutenir que le culte « officiel » se maintint à Gabaon avec le tabernacle jusqu'à la construction du temple, il aurait fallu s'assurer que le récit du voyage de Salomon à Gabaon (I *Rois*, III, 4-15) appartient à la même source que le récit de la translation de l'arche sur le mont Sion au temps de David. On peut s'étonner qu'un critique aussi perspicace que M. Poëls ait pu lire sans broncher la conclusion du récit des Rois : « Et Salomon s'éveilla, et c'était un songe qu'il avait eu, *et il vint à Jérusalem*, et il se tint devant l'arche de l'alliance de Iahvé, il immola des holocaustes et offrit des sacrifices de paix, et il fit un grand festin, à tous ses serviteurs. » N'est-ce pas pour ces sacrifices et pour ce festin-là que Salomon était venu à Gabaon, et toute cette finale n'a-t-elle pas un peu l'air d'une suture ?

(*A suivre.*)

Paris. JACQUES SIMON.

INDEX ALPHABÉTIQUE

Abbott, 440 [5].
absolution déprécative, 321 ; indicative, 512.
agrapha, 433, 454.
Agrippa (Hérode), 9.
Albanais d'Italie, 481, 484.
Alcuin, 281.
Alexandre I, 183.
Alexandre II, 221.
alliance (bibl.), 84.
aloges, 162.
Ambroise, 173, 175, 287, 425.
Ambroise (pseudo-), 181.
Analecta Bollandiana, 439.
Anastase, pape, 183.
Anastase le bibliothécaire, 280.
anglicanisme, 64.
Antiochus Epiphane, 169.
Apollinaire, 164, 272.
Aquila, 399.
Arduin, 201.
Augustin, 425.
Augustin (pseudo-), 517.
Augustin de Cantorbéry, 282.
Ball, 447.
Basiliens, 483, 485, 493.
Bénédictins, 187 [16].
Bäumer, 281 [25].
Benoît (règle de), 180.
Benoît VI, 194.
Benoît VII, 195.
Benoît VIII, 203.
Benoît IX, 206.
Benoît X, 215.
Berendts, 439.
Bertholet, 86.
Bible : critique, 235, 525; exégèse, 457; histoire, 380, 444; texte, 447, 525; traductions, 34, 424.
Bingham, 92 [2].
Boniface IV, 191.
Boniface VII, 195.
Bossuet, 30, 224, 399, 526, 553, 558.
Bousset, 460.
Cambridge, 374.
Cassien, 288.
catacombes, 442.
Célestin, 182.
Ceriani, 187 [15].
Césaire d'Arles, 287.
christianisme : expansion, 421.
Chronique, 452.
Clément d'Alexandrie, 262, 273.
Clément II, 209.
confession, 114, 514.
Conrad II, 205.
constitution civile du clergé, 385.
Cornely, 459.
Cornill, 380.
Crampon, 458.
Crescentius, 196.
Crescentius (Jean), 199, 201.
Cumont, 440 [8].
Cyprien, 515.
Damase I, 176, 182, 191, 442.
Damase II, 210.
Daniel, 164, 268, 452.
Daniel (H. A.), 187 [10].
Dasius, 440.

De conuiuio siue de prandio monachorum, 178.
Delattre, 561.
Delisle, 187 [14].
Deusdedit, 191.
dogme, 232, 528.
Duchesne, 92 [3], 438 [1].
Duhm, 83.
Ebner, 187 [15 *bis*].
empereurs d'Allemagne, 204, 216.
Énos, 398.
éphod, 562.
Esdras, 83.
Étienne IX, 215.
Eusèbe, 164, 272, 441, 475.
évangile, 469.
évangile des Égyptiens, 436.
évangile de l'enfance, 455.
évangile des Hébreux, 454.
exode, 561.
Faustin de Brescia, 442.
Feltoe, 191 [23].
Franchi de' Cavallieri, 440 [7].
Galilée, 233.
Gaule : saints, 443.
Gélase, 184, 277.
Genèse, 398, 447.
Georges (s.), 442.
Gerbert, 178 [9].
Gladstone, 63, 79, 106, 114, 116, 124, 128,
gnostiques, 49, 152, 438.
Gorham, 123.
Grecs d'Italie, 481.
Grégoire I, 183, 191, 278, 283.
Grégoire V, 197.
Grégoire VI, 207.
Grégoire de Tours, 288.
Grimme, 457.
Grützmacher, 443 [16].
Hadrien, 443.
hagiographie, 438.
Hampden, 121.
Harnack, 433, 444, 475.
Haupt, 460.
Hemmer, 560.
Henri II, 201.
Henri III, 206.
Hesseling, 453.
Hilaire de Poitiers, 174.
Hildebrand, 208, 212, 214.
Hippolyte, 272.
Holtzmann, 89.
Hommel, 563.
Honorius II, 221.
Hoonacker (van), 83.
Hugues de Fleury, 282.
Iahvé, 457, 563.
Ingold, 556.
Irénée, 142, 156, 262.
israélite (histoire), 81, 560.
— (religion) 563.
Italo-Grecs, 491.
Jean-Baptiste, 141, 256.
Jean (saint), évangile, 43, 141, 248.
— apocalypse, 180, 463.
Jean XIII, 193.
Jean XIV, 195.
Jean XV, 196.
Jean XVI, 198.
Jean XVII, 202.
Jean XVIII, 202.
Jean XIX, 205.
Jephté, 83.
Jérémie, 458.
Jérôme, 164, 268, 399, 426.
Jérusalem, 1.
Josèphe, 275.
Juges, 134, 453.
Juifs, 1, 530.
Jules Africain, 272.
Justin, 142, 156.
Kamphausen, 83, 447.
Kautsch, 458.
Kittel, 447.
Kraetzchmar, 84.
Krüger, 384.
Krusch, 439 [2], 443 [18].
Kühl, 460.
Latran (concile), 218.
Lea, 306, 496.

Le Brun, 186 [12].
Leitner 88.
Léofric, 281.
Léon I, 183, 190.
Léon IX, 210, 212.
Levantius, 488.
Lévesque, 553.
Liber pontificalis, 182, 287.
listes épiscopales, 477.
littérature chrétienne, 475.
Lobstein, 90.
Logia, 433.
Logos, 46.
Luc, 424.
Luotto, 91.
Lyon (martyrs de), 440.
Mabillon, 95 [6].
Malebranche, 531, 533.
Manning, 61, 97, 345, 560.
Martène, 92 [1].
martyrologes, 438.
Maspéro, 81, 561.
Mathieu (saint), 167.
Mc Lean, 453.
Mercati, 444 [19],
messe, 91, 173, 277.
Milan : évêques, 443.
Minocchi, 458.
missel, 185.
Mithra, 289, 408.
Mone, 188 [19].
Monogène, 262.
Mont Cassin, 443.
Montefiore, 561.
Montet, 560.
Morin (G.), 95 [7].
mozarabe (messe), 190.
Muratori, 186 [11].
mystique, 553.
Nestle, 453.
Newman, 66, 75, 97, 345.
Nicéta de Remesiana, 424.
Nicolas II, 216.
Noé, 403.
Normands, 211, 218, 221.
Oratoire, 225.
Ordines, 179.
Orient (églises d'), 17, 559.
Origène, 164, 232, 262, 268, 426, 515.
Otton I, 193.
Otton II, 194, 195.
Otton III, 195, 199.
Oxford, 63, 104, 345.
Padovani, 460.
Pakhome, 443.
Palestine, 561.
Palladius, 443.
Pamelius, 187 [13].
Papias, 433.
Parmentier, 441.
Paul (saint), 13, 456, 459.
pénitence, 306, 496.
pénitentiels, 498.
Perles, 453.
Perpétue et Félicité, 440.
Pétronius, 7.
Philon, 275.
Pierleoni, 215.
Pilate, 5.
Pirot, 228.
Pisani, 559.
Poels, 563.
Porphyre, 164.
Port-Royal, 18, 224, 556.
probabilisme, 522.
Probst, 92 [4, 5], 178 [8], 189.
procurateurs de Judée, 10.
propagande religieuse, 289.
protestantisme, 18.
Quatre couronnés, 442.
Resch, 455.
Réville (A.), 469.
Révolution, 385.
Richard de Saint-Victor, 520.
rits, 93.
rit gallican, 173, 188, 278.
rit grec, 481.
rit romain, 182, 277.
Robert de Jumièges, 287.
Rome : état pontifical, 193.
Rossi (J.-B. de), 438 [1].

Rottmanner, 288 [31].
Rule, 282 [27], 286 [29].
Sabinien, 191.
sacramentaire, 185.
sacrement, 335.
sacrifice, 82, 83.
Santoro, 482.
Savio, 442 [15].
Saint-Gall ms. 349, 178.
Schwartzkoff, 90.
Scillitains, 440.
scolastique, 22.
Serge I, 183.
Serge IV, 202.
Sichem, 134.
Silvestre II, 197, 199.
Silvestre III, 207.
Simon (Richard), 16, 223, 525.
Sirleto, 482.
Spinoza, 535.
Sulpice Sévère, 174.
Symmaque, 183.
Syriens, 408.
Teichmann, 90.
Télesphore, 183.
Tertullien, 142, 156, 250, 273, 426.
théologie biblique, 88, 253.
Théophano, 196.
Tivoli, 200.
Toscane (marquis de), 210
Tusculum (comtes de), 202.
universités catholiques, 345.
Vatican (monastères), 181.
véronais (sacramentaire), 190.
Vetter, 442 [13].
Victor II, 210, 213.
Violet, 441 [10].
Viteau, 442 [11].
Warren, 189 [20], 281 [26], 286 [28].
Wattenbach 441, [12].
Weiss (B.), 456, 460.
Westwood, 190 [21].
Wilson, 187 [18], 277 [24], 287 [30].
Ximénès, 190 [22].
Xyste, 183.
Zaccaria, 187 [17].
Zacharie, 440.

ERRATA

P. 6, l. 14, au lieu : *Les dix-huit premières*, lire : *Les premières.*
P. 7, l. 4, supprimer : *La dix-huitième année de son règne.*

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

BL
3
R35
t.2

Revue d'histoire et de
littérature religieuses

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY